الدرة الفاخرة

في

تحقيق مذهب الصوفية و المتكلمين و الحكماء المتقدمين

نورالدين عبدالرحمن جامی

بانضمام

حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه

باهتمام

نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی

تهران ۱۳۵۸

مقدّمهٔ مصحّح متن عربی

ترجمهٔ احمد آرام

I. مصنف الدّرة الفاخرة

نورالدّین عبدالرّحمان بن احمد جامی، مصنّف **الدّرّةالفاخرة**، درتاریخ ۲۳ شعبان ۸۱۷ هجری قمری در خَرجِرد، شهری از ناحیهٔ جام[1]، به دنیا آمد[2]. در جوانی برای تحصیل علم به مدرسهٔ نظامیّهٔ هرات رفت ودردرس معانی و بیان جُنَید اصولی حضور می‌یافت. دراین مجلس درس نشان داد که شاگرد برجسته‌ای است، چه برخلاف انتظار او که تصوّر می کرد کتاب **مختصرالتلخیص**[3] تدریس می‌شود، هنگام ورود به مجلس درس متوجّه شد که طلّاب دردرس پیش رفته‌اند و کتابهای **شرح‌المفتاح**[4] و **مطوّل**[5] را به درس می‌خوانند. با این همه جامی توانست مطالب این کتابها را فهم کند، و نه تنها تمام **مطوّل** بلکه شرح آن را نیز به تمامی نزد استاد خواند. علی سمرقندی از شاگردان سیّد شریف جرجانی، وشهاب‌الدّین جاجرمی ازشاگردان سعدالدّین تفتازانی، از استادان دیگر او درهرات بوده‌اند.

جامی پس ازآن برای تکمیل معلومات خود به سمرقند رفت و در این شهر نزد قاضی‌زادهٔ رومی[6]، منجّم معروف رصدخانهٔ الغ بیک، به تلمّذ پرداخت. دراینجا نیزهوش سرشارخود را نمایان ساخت، چه نخست درمناظره‌ای برمعلّم خود پیروزشد، وسپس بااصلاحات واضافاتی که برکتابهای معروف **شرح‌التّذکره**[7] و **شرح‌الملخّص چغمینی**[8] تألیف استاد خود افزود سبب بهتر شدن آن کتابها شد وحسّ اعجاب او را برانگیخت. قاضی زاده چندان از قدرت عقلی شاگرد تازهٔ خود در شگفت شد که

که ادّعا کرد از زمان بنای سمرقند تا زمان او هیچ کس که برابر جامی بوده باشد از رود جیحون عبور نکرده‌است . درفرصت دیگری درهرات، منجّم دانشمند علی قوشجی[۹] از جامی خواست که بعضی از مسائل دشوارنجومی‌را حل کند، وجامی بی هیچ دشواری آن مسائل را حل کرد واین عمل مایهٔ رنج واندوه قوشجی شد .

نخستین برخورد جامی با تصوّف درسنّ پنج سالگی او صورت گرفت که همراه پدرش به‌دیدارخواجه محمّد پارسا [۱۰] شیخ بزرگ نقشبندی رفت که در سرراه خود به زیارت خانهٔ خدا از جام می‌گذشت . بعدها خود جامی توسّط سعدالدّین کاشغری [۱۱] به فرقهٔ نقشبندیّه پیوست که نسبت روحی او ، به میانجیگری نظام‌الدّین خاموش[۱۲] و علاءالدّین عطّار[۱۳]، به مؤسّس این فرقه بهاءالدّین نقشبندی[۱۴] اتّصال داشت .

صوفیان دیگری که جامی با آنان ارتباط داشت ، اینان بوده‌اند : فخرالدّین لرستانی[۱۵]، خواجه برهان الدّین ابوالنّصر پارسا [۱۶]، بهاءالدّین عمر[۱۷]، خواجه‌شمس‌الدّین محمّد کوسوئی[۱۸]، جلال‌الدّین پورانی [۱۹]، وشمس الدّین محمّد اسد [۲۰] .

یکی ازمتصوّفان که جامی به‌او ارج واحترام فراوان می‌گذاشت، دوست ومعاصر وی نصرالدّین‌عُبیدالله احرار[۲۱] بود . باآنکه جامی بیش‌ازچهاربار با اوملاقات نکرده بود ، مدّت چندین سال باب نامه نگاری[۲۲] به صورت وسیع میان آن دوگشوده بود و جامی درآثار شعری خود چندین‌بار نام اورا آورده است[۲۳] .

قسمت‌متأخّرترزندگانی جامی‌درهرات گذشت که‌درآنجاازمحبّت‌ورعایت‌سلطان حسین بایقرا ، فرمانروای تیموری خراسان از ۸۷۳ تا ۹۱۱ برخورداربود . جامی یکی ازچندتن دانشمند و شاعر وهنرمندی بود که سلطان حسین آنان را به دربار خود جلب کرده بود . دیگرازایشان شاعر ترک میرعلی شیر نوائی ازدوستان بسیار نزدیک جامی و نویسندهٔ زندگینامه‌ای برای او به نام خسمة المتحیّرین [۲۴] ، و دونقّاش، بهزاد و شاه مظفّر [۲۵] بودند .

درنیمهٔ ربیع‌الاوّل سال ۸۷۷ ، جامی درسنّ ۶۰ سالگی همراه کاروانی که عازم

مکّه بود به‌قصد زیارت حج از هرات بیرون رفت . درآغاز ماه جمادی‌الآخره به‌بغداد رسید واندکی پس‌ازآن برای زیارت مشهد امام‌حسین‌علیه‌السّلام عازم کربلا شد، مدّت کوتاهی پس از بازگشت وی به بغداد اورا به غلط بدان متّهم کردندکه درفقره‌ای از دفتر اوّل سلسلة‌الذّهب خود عقاید شیعیان را مورد استهزا قرار داده است . دلیل این اتّهام‌آن بودکه مردی به‌نام فتحی ، که همراه‌کاروان از هرات به راه افتاده وبابعضی ازافرادکاروان نزاع کرده بود ، برای انتقامجوئی می‌خواست مردم شیعه مذهب بغدادرا برضدّ کاروان بشوراند . برای این‌کار بعضی از اشعار قسمتی از سلسلة الذهب را برداشته و به‌جای‌آنها اشعار دیگری قرار داده بودکه ازآنها ضدیّت با تشیّع احساس می‌شد [۲۶] . جامی، دراجتماعی که به این منظورفراهم شد ، با خواندن صورت‌کامل متن اثرخود به‌آسانی توانست بدگویان وبدخواهان را خاموش کند .

جامی، پس ازچهارماه توقّف دربغداد، سفر به مکّه را دنبال‌کرد و برای‌آنکه به زیارت مرقد علی‌علیه‌السّلام مشرّف شود راهی‌راکه ازنجف می‌گذشت اختیارکرد. پس از گزاردن حج از طریق دمشق و حلب به زادگاه خود بازگشت ، ودرضمن سفر مدّت ٤٥ روز برای استماع حدیث از محمّد الخَیْضَری [۲۷] ، محدّث مشهور و قاضی مذهب شافعی ، دردمشق به سر برد .

باآنکه قسمت عمدهٔ آثار منظوم جامی پس از این سفرفراهم شد ، شهرت وی درآن زمان به سراسرجهان اسلام رسیده بود . درنتیجه ، چون محمّد دوم سلطان‌عثمانی ازآن‌آگاه شدکه جامی به زیارت خانهٔ‌خدا رفته‌است، کسی‌را به نام عطاءالله‌کرمانی [۲۸] به دمشق فرستاد تا اورا برای دیدار از سلطان در استانبول دعوت‌کند ومبلغ ٥،٠٠٠ اشرفی [۲۹] برای اوهدیه فرستاد ووعده‌کردکه اگردعوت پذیرفته‌شد ١٠٠،٠٠٠ اشرفی دیگر به‌او بدهد . ولی هنگامی‌که‌کرمانی به دمشق رسید ، جامی‌آن شهررا به‌قصد حلب ترک‌کرده بود ، و چون جامی‌آگاه شدکه‌کرمانی در پی او عازم حلب است ، ناگهانی به جانب تبریز به راه افتاد و ظاهراً نمی‌خواست وضع چنان شود که آشکارا دعوت سلطان را رد کند .

هنگامی که جامی به تبریز رسید ، اوزون حسن ، امیر آق قویونلو ، به‌گرمی او را پذیره شد وهدایای عالی به‌اوتقدیم کرد وازوی خواست که درتبریز بماند . جامی بیماری مادرسالخورده‌اش را که به پرستاری او نیاز داشت بهانه کرد و به هرات و دربارحامی خود سلطان حسین بایقرا بازگشت .

چند سال بعد سلطان محمد دوم ، اندکی پیش از مرگش در ۸۸۶ ، بار دیگر فرستاده‌ای را با هدایای گرانبها به نزد جامی گسیل داشت ، و این‌بار از او خواست که کتابی در مقایسه ومحاکمهٔ میان عقاید متکلّمان وحکیمان و متصوّفان تألیف کند . جامی این خواهش را پذیرفت وکتابی نوشت که ، چنانکه پس‌ازین خواهیم دید، می‌بایستی همان **الدرّة الفاخرة** [30] بوده باشد .

پس‌ازآن باردیگر بایزید دوم ، جانشین محمددوم ، ازجامی خواستارشدکه سفری به استانبول کند . این دفعه جامی دعوت سلطان را پذیرفت [31] و به راه افتاد وتا همدان پیش رفت ، ولی چون در این شهر آگاه شد که بیماری طاعون در مملکت عثمانی همه‌گیر شده است [32] ، به هرات بازگشت .

جامی در ۱۸ محرم ۸۹۸ به سن ۸۱ سالگی درهرات چشم از جهان فروبست و نزدیک پیر و مرشد خود سعدالدّین کاشغری [33] به خاک سپرده شد .

II. آثار جامی

جامی کتابهای بسیاری ، به نظم ونثر ، وبه فارسی وعربی ، درموضوعات گوناگون تألیف کرده‌است[1] . شاگردش عبدالغفّارلاری فهرستی‌از ۴۵ اثر او را درخاتمهٔ حاشیهٔ خود بر **نفحات الانس**[2] جامی‌آورده‌است . همین فهرست را سام میرزا در**تحفهٔ‌سامی**[3] خود ثبت کرده است که ترتیب آن با ترتیب لاری تفاوت دارد .

آثارعمدهٔ جامی ، که همهٔ آنها به فارسی‌است ، عبارت است از **هفت اورنگ** مشتمل بر هفت مثنوی : **سلسلة الذّهب** که نخستین دفتر آن در ۸۷۶ صورت اتمام

پذیرفت[4] ودومین در ۸۹۰، **سلامان وابسال**، **تحفة الاحرار** تألیف ۸۸۶، **سبحة الابرار**، **یوسف وزلیخا** تألیف ۸۸۸، **لیلی ومجنون** تألیف ۸۸۹، و **خردنامهٔ سکندری**؛ وسه دیوان: **فاتحة الشّباب** تألیف ۸۸۴، **واسطة العقد** تألیف ۸۹۴، و **خاتمة الحیاة** تألیف ۸۹۶[5].

جامی علاوه بر **الدّرّة الفاخرة** چند اثر دیگر دربارهٔ اصول تعلیمات صوفیّه نوشته است. از این جمله است **لوائح** که اثری است به زبان فارسی و آمیخته‌ای از نظم و نثر که به صورت عکسی همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن توسّط وینفیلد (۱) و میرزا محمّد قزوینی به چاپ رسیده است[6]؛ و دیگر شرحی بر **فصوص الحکم** ابن عربی تألیف ۸۹۶[7]؛ دیگر **نقد النّصوص فی شرح نقش الفصوص** که شرحی است به فارسی و عربی بر تلخیصی از **فصوص الحکم** ابن عربی توسّط خود او، تألیف ۸۶۳[8]؛ دیگر **رسالة فی الوجود** که در آن جامی کوشیده است تا وجود خارجی وجود را به اثبات برساند[9].

آثار مهمّ دیگر مشهور وی اینها است: **نفحات الانس من حضرات القدس**، که **تألیف آن در** ۸۸۱ آغاز شده و در ۸۸۳ پایان پذیرفته است و در آن شرح حال ۶۱۴ نفر از متصوّفان آمده است[10]؛ **الفوائد الضّیائیّة**، شرحی است بر **کافیهٔ** ابن حاجب در نحو که آن را در ۸۹۷ برای فرزندش ضیاء الدّین یوسف نوشته بوده است[11]؛ وبالاخره **بهارستان** که اثری است به زبان فارسی تألیف ۸۹۲ و آن را به تقلید از **گلستان** سعدی نوشته است[12].

III. الدّرّة الفاخرة

۱. **سبب تألیف**. همان گونه که پیش از این اشاره شد، سلطان محمّد دوم عثمانی از جامی خواسته بود که کتابی در محاکمهٔ میان متکلّمان و متصوّفان و حکیمان بنویسد.

---

۱ - E. H. Whinfield

طاشکُبر زاده درضمن شرح حالی که جامی در الشّقائق النّعمانیّه آورده، سبب پرداختن جامی را به تألیف این اثر چنین بیان کرده است :

المولی الاعظم سیّدی محیی الدّین الفناری روایت کرد که پدرش، المولی علی الفناری، که در زمان سلطان محمّد خان قاضی عسکر بود، گفت که «سلطان روزی به من گفت که نیازی به آن هست که میان آنچه کسانی که در علوم حقیقت بحث می کنند، یعنی علمای کلام وتصوّف وفلسفه گفته‌اند، محاکمه‌ای[1] به عمل آید». پدرم گفت که «من به سلطان گفتم که هیچ کس برای چنین محاکمه شایسته‌تر ازمولی عبدالرّحمان جامی نیست». وسپس گفت «پس سلطان محمّدخان فرستاده‌ای را با هدایا نزد او فرستاد و از او خواست که کتابی در این محاکمه بنویسد. جامی رساله‌ای نوشت و در آن میان آن گروهها در بارهٔ شش مسئله[2] و از جمله مسئلهٔ وجود داوری کرد. آن را نزد سلطان فرستاد و نوشت که اگر مورد قبول واقع شود، با نوشتن تتمّه‌ای در باقی مسائل آن را کامل خواهد کرد. و اگر مورد قبول واقع نشود، تلف کردن عمر برای باز ماندهٔ آن سودی نخواهد داشت. ولی این رساله زمانی به‌استانبول رسید که سلطان محمّد خان از دنیا رفته بود». مولی محیی الدّین فناری گفت که این رساله نزد پدرش باقی ماند، و گمان می کنم که گفت اکنون هنوز نزد خود او است[3].

کمترین شکّی نیست که رساله‌ای که ذکر آن در این گزارش گذشت، همان الدّرّة الفاخرة است، چه هیچ رسالهٔ دیگری از جامی را نمی توان گفت صورت محاکمهٔ متصوّفان و متکلّمان و فیلسوفان دارد. آنچه این مطلب را تأیید می کند این است که همین فقرهٔ نقل شدهٔ از الشّقائق النّعمانیّه بر صفحه‌های عنوان دو نسخه از نسخه‌هایی که برای

فراهم‌آوردن چاپ حاضر از آنها استفاده شده نقل شده‌است: نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳.

این گزارش نه‌تنها سبب تألیف کتاب را بیان می‌کند، بلکه توضیحی‌است در این باره که چرا ازاین کتاب دومتن کوتاه وبلند دردست‌است. متن کوتاه که تنها مشتمل بر بندهای ۷۳-۱ است، ظاهراً متن اصلی است که برای سلطان محمّد دوم فرستاده شده بوده است، درصورتیکه متن بلند که بندهای متمّم ۹۲-۷۴ را شامل است، تمام کتاب است.

ازاین‌گزارش همچنین تاریخ تمام شدن متن اصلی **الدّرّة الفاخرة** به دست‌می‌آید که سال ۸۸۶ یعنی‌سال‌فوت محمّد دوم‌است. بنابراین کتاب درسن ۶۹ سالگی جامی، وپس‌اززمان نگارش **نقدالنّصوص** و دفتر نخستین **سلسلة‌الذّهب** و **دیوان نخستین**، ولی پیش‌ازتألیف اغلب آثار بزرگ دیگراو، نوشته شده بوده است.

ب. روش محاکمهٔ جامی درالدّرّة الفاخرة. جامی، درمحاکمهٔ میان متکلّمان و متصوّفان و فلاسفه، یازده مسئله را مطرح می‌کند که همهٔ آنها مدّت چند قرن محلّ نزاع میان متکلّمان وفیلسوفان بوده‌است. این مسائل، به‌ترتیبی که درکتاب آمده، از قرار ذیل است:

۱ ـ مفهوم وجود خدا ونسبت آن به ذات او، بدین معنی که‌آیا وجود حق عین ذات اوست یا زاید برآن است.

۲ ـ وحدت خدا و ضرورت اثبات‌آن.

۳ ـ ماهیّت صفات خدا و ارتباط‌آنها با ذات او، بدین معنی که‌آیا صفات خدا عین ذات او است یا زاید برآن است.

۴ ـ ماهیّت علم خدا ومسئلهٔ نسبت دادن علم به خدا بدان صورت که معارض با یگانگی یا واجب الوجودی او نباشد.

۵ ـ علم خدا به جزئیّات و مسائلی که از نسبت دادن این گونه علم به خدا پیش می‌آید.

۶ ـ ماهیّت ارادهٔ خدا و اینکه آیا اراده صفتی متمایز از علم او است یا چنین نیست.

۷ ـ ماهیّت قدرت خدا و مسئلهٔ وابستهٔ به آن که خدا فاعل مختار است یا چنین نیست.

۸ ـ مسئله ازلی بودن عالم یا آغازداشتن آن، وبحث دراینکه آیا عالم قدیم می‌تواند ازفاعل مختار نتیجه شود یا نه.

۹ ـ ماهیّت کلام خدا ومسئلهٔ قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن.

۱۰ ـ افعال اختیاری بندگان واینکه انجام گرفتن آنها به‌قدرت خدای‌تعالی‌است.

۱۱ ـ صدور عالم از خدا و بحث در مسئلهٔ امکان صدور معلولهای مختلف از علّت واحد[4].

عموماً، در مورد هریک ازاین مسائل، جامی نخست مذاهب متقابل متکلّمان و فیلسوفان و سپس مذهب متصوّفه‌را بیان می‌کند. ولی مذهب صوفی را تنها به صورت مذهب معقولی در مقابل مذاهب کلامی یا فلسفی نمایش نمی‌دهد، بلکه آشکارا آن را به‌صورت مذهب برتری معرّفی می‌کند، خواه بدان باشد که وی نظرهای متقابل کلامی وفلسفی را در مورد مسئلهٔ واحد باهم سازش می‌دهد، وخواه بدان که وی ازمسائلی که لزوماً ازمذاهب مورد قبول متکلّمان یا فیلسوفان نتیجه می‌شود اجتناب می‌ورزد.

مثلاً، این نظر متصوّفان که صفات خدا در خارج عین ذات او است ولی در ذهن زاید برآن است، نمایندهٔ مذهبی میان دو مذهب متکلّمان و فیلسوفان است که آنان صفات خدا را زاید بر ذات او می‌دانند واینان صفات را عین ذات می‌دانند.

ونیزاین نظرصوفی که جهان، با وجود فاعل مختار بودن خدا، ازلی است،میان مذاهب فیلسوفان و متکلّمان سازشی برقراری کند که آنان می‌گویند بدان جهت که خدا

فاعل غیر مختار است جهان ازلی است ، واینان می‌گویند که چون جهان آغازی دارد پس خدا فاعل مختار است .

ولی ، درمورد این مسئله که وجود خدا عین ذات او یا زاید بر آن است ، متصوّفان مذهب کاملاً مخالفی اختیار می‌کنند . به جای آنکه خدارا مرکّب از ذات ووجود تصوّر کنند ، وی را وجود مطلق می‌دانند . بدین ترتیب نه تنها از مسئلهٔ تعیین نسبت وجود خدا به ذات او پرهیز می‌کنند ، بلکه علاوه بر آن دیگر ناگزیر از آن نیستند که همچون متکلّمان و فیلسوفان برای یگانگی خدا دلیل بیاورند ، چه تصوّر کثرت در یک مفهوم مطلق ممتنع است .

ج . منابعی که جامی در تألیف الدّرّة الفاخرة از آنها بهره برداری کرده است.

جامی برای معرّفی کردن مذاهب متکلّمان و فلاسفه و متصوّفان سخت به عدّه‌ای کتابهای معتبر و معروف متّکی بوده است . بسیاری از موادّی که در **الدّرّةالفاخرة** و نیز در حواشی آمده ، فقراتی است که یا از آن کتابها گرفته شده یا مورد تفسیر قرار گرفته است . گاه خود جامی به این نقلها اشاره کرده و منبع آنها را شناسانده است . ولی ، غالباً ، آنها را به صورتی در کتاب خود آورده است که گویی خود وی نویسندهٔ آنها بوده است [٥] .

آثار کلامی اصلی که جامی از آنها نقل کرده ، **شرح المواقف** جرجانی و **شرح المقاصد** تفتازانی است . فقره‌های گسترده‌ای از **شرح الاشارات** طوسی و **رسالهٔ** او در جواب سؤالات صدرالدّین قونوی نیز در معرّفی بعضی از نظرهای فلاسفه نقل کرده است .

چنانکه انتظار می‌رود ، منابع جامی برای نمایاندن مذهب متصوّفان متعدّد و گونه‌گون است . آثاری که از آنها فراوان نقل کرده اینها است : **مصباح‌الانس** فنّاری ، **مطلع خصوص الکلم** قیصری ، **زبدةالحقائق** همدانی ، **فتوحات المکّیّهٔ** ابن عربی ، و **کتاب النّصوص** و **اعجاز البیان** قونوی .

د . **عناوین مختلفی که کتاب به آن شناخته شده** . عنوانی که به **الدّرّة الفاخرة** داده شده ، در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت است . دوعنوان رایجتر **الدّرّة الفاخرة** ، و **رسالة فی‌تحقیق مذهب الصوفیّة والمتکلّمین والحکماء** یا شکل‌دیگری ازاین عنوان اخیر است که ازجملهٔ اوّل دومین فقرهٔ کتاب مأخوذ است . شاگرد جامی، عبدالغفّار لاری، درفهرست‌آثار او این‌کتاب را به‌صورت **رسالهٔ تحقیق مذهب صوفی ومتکلّم وحکیم** معرّفی کرده است ٦ . غالباً این دو عنوان با یکدیگر ترکیب شده ؛ چنانکه در نسخهٔ چاپ قاهرهٔ ۱۳۲۸ چنین است .

معدودی ازنسخه‌ها عنوان فرعی **حُطَّ رَحلَكَ** داردکه به معنی «خورجین خود را فرودآر» است . در دو نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ این عنوان فرعی برای **الدّرّة الفاخرة** آمده‌است . یاکوبوس اِکِر[1] ، درضمن شرح نسخه‌هایی که از آنها برای تهیّهٔ ترجمهٔ لاتینی منتخباتی‌ازاین کتاب دردست داشته ، گفته‌است که نسخهٔ گوتا[2] شمارهٔ ۸۷ نیز این عنوان فرعی را دارد . و نیز گفته است که درصفحهٔ آخر این نسخه رونویس کنندهٔ آن نوشته است که **حطّ رحلك** بدین معنی است که **انزل هاهنا فما بعد عبّادان قرية** یعنی اینجا فرودآی که‌آن سوی‌آبادان دیگرقریه‌ای نیست. اِکِرمقصود ازاین جمله‌را چنین فهمیده‌است: اگراین رسالهٔ کوچك را دربارهٔ وجود خدا وصفات او بخوانی وچیزهایی را که درآن‌آمده‌است فهم کنی ، برای تو کافی است، چه‌کتاب دیگری دربارهٔ این موضوعات نیست که خوانده یا فهمیده شود ٧ .

ابراهیم کورانی درکتاب خود **الأمَم لایقاظ الهِمَم** هرسه عنوان‌را با هم‌آمیخته وکتاب جامی را چنین نامیده است : **الدّرّة الفاخرة الملقّبة بحطّ رحلك فی‌تحقیق مذهب الصّوفیّة والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین** ٨ .

نسخهٔ هوتسما[3] ٤٦٤ عنوان دیگر **رسالة المحاکمات** دارد که قطعاً مبتنی بر برمحاکماتی است که سلطان محمّد دوم از جامی خواستار تألیف‌آن شده بود .

---

[1] -Jacobus Ecker [2] - Gotha [3] - Houtsma

IV. عبدالغفار لاری مؤلف شرح الدرّة الفاخرة

رضی‌الدّین عبدالغفّار لاری مؤلّف شرح بر **الدّرّة الفاخرة** هم مرید و هم شاگرد جامی بوده است. وی نیز همچون جامی یکی از مردان ناموری بود که در هرات از حمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار می‌شدند. در منابع [1] اشاره‌ای به سال ولادت او نشده، ولی گفته‌اند که وی از مردم لار [2] بوده و در ۵ شعبان ۹۱۲ در هرات از دنیا رفته و نزدیک قبر جامی به خاك سپرده شده است.

علاوه بر **شرح درّهٔ فاخره**، چنانکه پیش از این اشاره شد، حاشیه‌ای نیز بر **نفحات الانس** جامی یا **خاتمه** یا **تکلمه‌ای** در زندگی جامی [3] تألیف کرده بوده‌است. وی همچنین مؤلّف **حاشیه‌ای** بر **الفوائد الضّیائیّة** [4] جامی و شرحی فارسی بر **الاصول العشرة** (یا **رسالة فی‌الطرق**) نجم‌الدّین کبری است [5].

V. شرحهای دیگر الدّرّة الفاخرة

علاوه بر شرح لاری، چند شرح دیگر بر **الدّرّة الفاخرة** نوشته شده است. از کتابهایی که ذکر آنها پس از این می‌آید، در تهیّهٔ متن حاضر **درّهٔ فاخره** و ترجمهٔ انگلیسی آن بهره گرفته‌ایم.

۱. **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** تألیف ابراهیم بن حسن الکورانی [1]. مجموعه‌ای است از حواشی، هم دربارهٔ متن **درّهٔ فاخره** و هم دربارهٔ حواشی آن. از سطور اوّل آن معلوم می‌شود که این کتاب را یکی از شاگردان ابراهیم کورانی فراهم آورده بوده است. از این اثر در تألیفات کورانی که بغدادی در **هدیة العارفین** [2] خود آورده، ونیز در کتاب بروکلمان، ذکری به میان نیامده است. دو نسخه از آن در مجموعهٔ رابرت گارت (۱) در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن موجوداست. یکی، به

۱ -Robert Garret

نام یهودا ۴۰۴۹ ، مشتمل بر ۲۱ برگ است و در سال ۱۱۱۸ توسّط یکی از شاگردان پیشین کورانی موسوم به موسی بن ابراهیم بصری برای سبط شیخ الاسلام احمد افندی استنساخ شده است . نسخهٔ دیگر برگهای ب ۱۹۹ ـ ب ۱۸۵ از نسخهٔ یهودا ۵۳۷۳ است [3] که در ۱۱۲۰ توسّط شخصی به نام یحیی نوشته شده است . بعضی از حواشی این اثر درحواشی نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ، یهودا ۳۰۴۹ ، و یهودا ۳۸۷۲ **الدّرّة الفاخرة** دیده می‌شود .

۲ . **الرّسالة القدسيّة الطّاهرة بشرح الدّرّة الفاخرة** ، تألیف ابراهیم بن احمد الکُردی الحسینابادی [4] . شرحی است برمتن بلند **درّهٔ فاخره** و نیز بر ۲۰ حاشیه از **حواشی جامی** . بنابرنوشته‌ای ازمؤلّف در پایان کتاب ، سال اتمام آن ۱۱۰۶ بوده‌است . ازاین کتاب سه نسخه در دست است . یکی ، که بروکلمان ازآن یادکرده ، در کتابخانهٔ شهرداری اسکندریّه است ، ونسخه دیگرجزئی ازنسخهٔ شمارهٔ ۳۳۳۷ کتابخانهٔ اوقاف بغداد است [5] . نسخهٔ سوم ، درکتابخانهٔ ظاهریّهٔ دمشق ، برگهای ب۱۲٤ ـ ب ۸۹ از نسخهٔ ۹۲۷۶ عامّ است که در آن رونوشتهایی از **درّهٔ فاخره** و **شرح لاری** نیز موجود است [6] .

۳ . **الفریدة النّادرة فی‌شرح الدّرّة الفاخرة** ، تألیف ابوالعصمة محمّد معصوم ابن مولانا بابا سمرقندی [7] . شرح مطوّلی‌است بر متن **درّهٔ فاخره** و ۳۲ حاشیه از **حواشی جامی** . ظاهراً تنها یک نسخه ازآن موجود است ، وآن نسخهٔ شمارهٔ ۱۳٦٤ (دهلی ۱۸٤۱) درکتابخانهٔ ادارهٔ هند درلندن است . متأسفانه این نسخه‌که ۳۱۸ برگ‌است ، به‌صورت بدی‌موریانه خورده وآب دیده ودرنتیجه‌خواندن‌آن تاحدّی دشواراست [8] .

٤ . **شرح الدّرّة الفاخرة** از مؤلّفی ناشناخته . این نیزشرح مطوّلی است برمتن بلند وچند حاشیه از **حواشی جامی** . تنها نسخهٔ شناختهٔ آن نسخه شمارهٔ ۱۱۲۵ (عربی ٦٤۰) مشتمل بر ۱٦۳ برگ است که در کتابخانهٔ انجمن آسیایی کلکته نگاهداری می‌شود [9] .

VI. توصیف نسخه‌ها

همان‌گونه که پیش از این گفتیم ، الدّرّة الفاخرة در دو متن کوتاه و بلند موجود است[1] . نسخه‌های هر دو متن متعدّد است و تقریباً در همهٔ کتابخانه‌های نسخه‌های خطّی عربی و فارسی وجود دارد . متن نسخهٔ بلند به سال ۱۳۲۸ در قاهره به چاپ رسیده ، و قسمتهایی از متن کوتاه به ترجمهٔ لاتینی یاکوبوس اکر در ضمن رساله‌ای به سال ۱۸۷۹ میلادی چاپ شده است[2] . ولی شمارهٔ نسخه‌های حواشی جامی و شرح لاری کمتر است.

برای آماده کردن متن حاضر الدّرّة الفاخرة و حواشی و شرح ، از ۲۴ نسخهٔ خطّی و نسخهٔ چاپ قاهره ۱۳۲۸ استفاده شده است . از این ۲۵ نسخه ، ۱۵ نسخه مشتمل بر متن کوتاه است و در مابقی متن بلند وجود دارد . در ۱۸ نسخه لااقل قسمتی از حواشی هست ، و شش نسخه شرح لاری را در بر دارد .

توصیفی از ۲۵ نسخه به شرح زیر است :

عامّ ۹۲۷۶ . دارالکتب الظّاهریّة ، دمشق . مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای ب ۱۴۹ ـ ب ۱۴۰) و شرح لاری (برگهای ب ۱۳۷ ـ ب ۱۲۵) . در پایان شرح بندهای اضافی متن بلند باردیگر با کمی اختلاف در تحریر آمده است (برگهای ب ۱۳۹ ـ ب ۱۳۷) و نیز در این مجموعه نسخه‌ای به همان خط از الرّسالة القدسیّة الطّاهرة بشرح الدّرّة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حیدر بن احمد الکردی الحسینابادی موجود است (برگهای ب ۱۲۴ ـ ب ۸۹) . در پایان این نسخه نویسنده نام خود را محمّد بن عبداللطیف حنبلی و تاریخ کتابت را ۵ جمادی الاولی ۱۱۲۷ نوشته است .

عقائد تیمور ۳۹۳ . دارالکتب المصریّة ، قاهره (فهرس الخزانة التّیموریّة ، ج ٤ ، ۱۲۲) . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای ب ۲۰۹ ـ ب ۲۰۰) و شرح لاری (برگهای آ ۲۰۰ ـ آ ۱۸۹) با خطّی دیگر . تحریر شرح به خطّ احمد ابن محمّد در تاریخ ۲۳ شوّال ۱۰۸۵ در مدینه انجام پذیرفته است . در این نسخه همچنین

رسالة فی‌الوجود جامی (برگهای آ ۱۸۰ - آ ۱۶۸) ودرحواشی الدّرّةالفاخرة، علاوه برحواشی خود جامی، بخشهایی از حواشی ابراهیم کورانی به نام التّحریرات الباهرة آمده‌است. برروی برگ ب ۲۰۰ آنچه پیش‌ازاین از الشّقائق النّعمانیّة نقل کردیم و سبب تألیف کتاب را بیان می‌کند، ثبت شده است.

بخارا ۸-۴۲۷. موزهٔ آسیایی، لنینگراد. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای آ ۵۳ - ب ۳۱)، و شرح لاری (برگهای ب ۷۴ - ب ۵۳)؛ نویسندهٔ هردو اثر ملّا میرزا عبدالرّسول تاجر بخاری است که نوشتن شرح را درآغاز ربیع الآخر ۱۳۱۴ به پایان رسانیده بوده است.

قاهره ۱۳۲۸. چاپ شدهٔ در پایانِ (صفحات ۲۹۶ - ۲۴۷) کتاب اساس التّقدیس فی علم الکلام فخرالدّین رازی. قاهره: مطبعة کردستان العلمیّة، ۱۳۲۸.

حکمت ۲۴. مکتبة البلدیّة، اسکندریّه. مشتمل است برمتن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۳ - ب ۱). نام نویسنده وتاریخ کتابت ندارد.

هوتسما ٤٦٤. مجموعهٔ رابرت گارت، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن («فهرست توصیفی» تألیف فیلیپ حتّی [1]، ص ۴۷۸). مشتمل است برمتن کوتاه بی‌هیچ حاشیه ازحواشی (برگهای ب ٦٤ - آ ٥٥). نام کاتب وتاریخ تحریر ندارد.

لوت ٦٧٠. کتابخانهٔ دیوان هند، لندن («فهرست» تألیف لوت [2]، ص ۱۸۵). مشتمل است برمتن کوتاه وحواشی (برگهای آ ۱۵ - ب ۱). نام کاتب و تاریخ تحریر ندارد. بربرگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ نسخه‌ای از شرح عبدالغفّار لاری بر الاصول العشرهٔ نجم‌الدّین کبریٰ نوشته‌شده است. به‌دنبال آن نسخه‌ای از شرح‌حدیث ابی‌ذرّ العُقَیلی تألیف جامی است.

---

۱ - Ph. Hitti, *Descriptive Catalogue*

۲ - Loth, *Catalogue*

مجامیع طلعت ۲۱۷ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . مشتمل است برمتن کوتاه و **حواشی** (برگهای آ ۹۶ ـ آ ۸٤) . به‌دنبال متن کوتاه بندهای اضافی متن بلند باخطّ دیگری افزوده شده است (برگهای ب ۹۸ ـ آ ۹٦) . روی صفحهٔ آخر متن کوتاه ورق کاغذی چسبانده شده و از آن به بعد نوشتن دنبالهٔ متن بلند آغاز شده است . نه تاریخ تحریر دارد ونه نام کاتب .

مجامیع طلعت ۲۷٤ . دارالکتب المصریّة ؛ قاهره . متن بلندرا دارد ولی هیچ‌یک ازحواشی‌درآن نیامده (برگهای ۱۹۹-۱۸۷) . تاریخ تحریر ونام نویسنده ندارد .

مجامیع تیمور ۱۳٤ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (برگهای ب ۱۵۹ ـ آ ۱٤۰) . تاریخ کتابت ونام کاتب ندارد .

Or. Oct. ۱۸٥٤ . کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروسی[1] ، ماربورگ . مشتمل است برمتن کوتاه وحواشی (برگهای ب ۷۰ ـ آ ٦۳) . نام کاتب آن محمّد بن محمّد بخاری است . درهمین مجموعه به خطّ همین نویسنده نسخه‌ای از **رسالة فی الوجود** جامی هست (برگهای ب ۷۰ ـ ب ٦۹) .

رایلندز ۱۱۱ . کتابخانه جان رایلندز[2] منچستر (« فهرست » مینگانا[3] ، ص ١٦٤) . نسخهٔ ناقصی است که تنها بندهای ۲۳-۱ (برگهای آ ۱۳ ـ آ ۱) واندکی از حواشی را دارد . تاریخ تحریر آن ۱۸٥۹ میلادی است .

اشپرنگر[4] ٦۷۷ . کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروسی ، برلین (« فهرست » آلوارت[5] ، ج ۲ ، ٥۳٥) . مشتمل است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۰۷ ـ آ ۹۱) . تاریخ پایان کتابت نسخه شوّال ۱۰٦٦ و نویسندهٔ آن یوسف بن ابی الجلال

۱ - Staatsibliothek Preussischer Kulturbesitz

۲ - John Rylands

۳ - Mingana, *Catalogue*

٤ - Sprenger

٥ - Ahlwardt, *Verzeichnis*

عبدالله الجاوی المقاصیری است که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ مورّخ ۱۰۷۵ نیز به خطّ او است .

اشپرنگر ۱۸۲۰C . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی، برلین («فهرست» آلوارت، ج۲، ۵۳۶) مشتمل است بر متن کوتاه و کمی از حواشی (برگهای آ ۶۸ ـ آ ۵۸) تاریخ پایان کتابت محرم ۱۰۸۲ است و نام کاتب یاد نشده . همچنین این نسخه مشتمل است بر کتاب **رسالة فی الوجود** جامی (برگهای ب ۱۰۰ ـ ب ۹۹) .

تصوّف ۳۰۰ . دارالکتب المصریّة، قاهره . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (ص ۵۱-۱) و **شرح** لاری (ص۹۱-۵٤) . هر دو به خطّ ابراهیم بن حسن الطبّاخ است . تاریخ پایان کتابت **الدرّة الفاخرة** ۱۰ رمضان ۱۲۹۰ و ازان شرح ۱۵ شوّال همین سال ثبت شده است. درخاتمهٔ **الدرّة الفاخرة**، در ص ۵۱، کاتب صورت اجازهٔ ابراهیم بن حسن کورانی[۳] را به احمد بن البنّاء مورّخ ۲۳ ذوالقعدهٔ ۱۰۸٤ نقل کرده و گفته است که آن را در نسخه‌ای که از روی آن نسخهٔ خودرا استنساخ می کرده یافته است . در این اجازه، ابراهیم کورانی می گوید که اجازهٔ روایت این کتاب به خود وی، ازطریق استادش صفی الدّین احمد بن محمّد [القُشاشی] المدنی[٤] ، وابوالمواهب احمد بن علی الشّنّاوی[٥] ، وسیّد غضنفر بن جعفر حسینی نهروالی[٦] ، وملّا محمّد امین خواهرزادهٔ جامی به خود جامی اتّصال پیدا می کند . این اسناد همان است که کورانی در **الأمَم لایقاظ الهِمَم**[۷] خود آورده است .

تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . دارالکتب المصریّه، قاهره . مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۳۲ ـ آ ۱۱۶) . تاریخ کتابت نسخه پایان جمادی الاولی ۹۶۹ است ، ولی نام کاتب را ندارد .

وارنر[۱] Or. ۷۰۲ (۳) . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن («فهرست» و ورهوه[۲] ،

---

۱ - Warner

۲ - Voorhoeve, *Handlist*

ص ۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۶۵ ـ آ ۱۶۲) . با آنکه تاریخ تحریر و نام نویسندهٔ نسخه را ندارد ، خوب نوشته شده و همهٔ حواشی اصلی را دارد .

وارنر .Or (۲) ۷۲۳ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن («فهرست» فورهوج، ص۳۵۷). مشتمل است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای ب ۲۷ ـ ۱۹) . اشاره‌ای به تاریخ نوشتن ونویسنده ندارد

وارنر .Or (۱) ۹۹۷ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن (« فهرست » فورهوج ، ص ۳۵۷) . مشتمل‌است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای ب۹ ـ ب۲) . نام نویسنده وتاریخ کتابت ندارد .

یهودا ۱۳۰۸ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل‌است برمتن کوتاه (برگهای آ ۱۵ ـ آ ۱) و تنها حاشیهٔ شمارهٔ ٤٥ که در پایان نسخهٔ وارد شده است . نام نویسنده ذکر نشده ، ولی تاریخ کتابت نسخه نیمهٔ ذوالقعدهٔ ۱۱۷۷ است . برگهای ب ۱۳۷ ـ ب ۱۵ نسخه‌ای ازتفسیر جامی است .

یهودا ۳۰٤۹ . مجموعهٔ رابرت گارت، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن. مشتمل‌است برمتن بلند وحواشی (۱۳ برگ بی شماره) . تاریخ تحریر ونام نویسنده ندارد . مقداری ازحواشی ابراهیم کورانی معروف به **التحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة** نیز درحواشی نسخه نوشته شده است .

یهودا ۳۱۷۹ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مقداری از متن کوتاه ومعدودی ازحواشی را دربردارد (برگهای آ ۱۱ ـ ب ٦) . بی تاریخ است ونام نویسنده در آن نیامده است .

یهودا ۳۸۷۲ . مجموعهٔ رابرت گارت، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل‌است برمتن بلند دهخدا ٤٥ حاشیه (برگهای آ ۲۳ ـ آ ۳) ، با شرح لاری (برگهای آ۳۹ـ

ب ۲۸) ، و **رسالة في الوجود** جامی (برگهای ب ۲۷ ـ آ ۲٤) . هر سه اثر در رباط امام علیّ مرتضی در مدینه به دست یوسف التّاج بن عبدالله بن ابی الخیر الجاوی المکاسیری القلاعی (؟) المنجلاوی استنساخ شده که، چنانکه پیشتر گفتیم، وی نویسندهٔ نسخهٔ اشپرنگر ۶۷۷ نیز بوده است . تاریخهای سه اثر یاد شده به ترتیب ۲ و ۳ و ۹ ربیع الثّانی ۱۰۷۵ است . استنساخ کننده بر برگ آ ۲۳ نوشته است که این نسخه را به دستور استاد و مرشد خود المحقّق الرّبّانی المولی ابراهیم الکورانی نوشته است . با آنکه بر خود نسخه اجازه‌ای از کورانی دیده نمی‌شود، ظاهراً از این نوشته چنین برمی‌آید که یوسف التّاج در آن هنگام که نسخه‌ها را می‌نوشته آنها را به درس نزد استاد خود می‌خوانده است . استاد ابراهیم کورانی برای تدریس این کتابها را پیش از این هنگام توصیف نسخهٔ تصوّف ۳۰۰ یادآور شدیم . یوسف التّاج ، چنانکه از نسبت جاوی وی برمی‌آید ، از مردم جاوه ، اندونزی ، بوده است . نسبت مکاسیری او اشاره است بر شهر مَکَسَر از جزیرهٔ سیلیبس . بنابه گفتهٔ پ . وورهووه [8] ، وی باید همان شیخ یوسف صوفی معروف باشد که هلندیان اورا درسال ۱۶۹٤ میلادی به دماغهٔ امیدنیک تبعید کردند . شیخ یوسف در مکسر به سال ۱۶۲۵/۱۰۳۶ به دنیا آمد ، در ۱۶٤٤/۱۰۵٤ عازم مکّه و مدینه شد ، و در ۱۶۹۹/۱۱۱۰ در کیپ تاون از دنیا رفت [9] . فقره‌ای که پیش از این از **الشّقائق النّعمانیّة** دربارهٔ سبب پرداختن جامی به تألیف کتاب **الدّرّة الفاخرة** آوردیم ، بر برگ آ ۳ نوشته شده است . درحواشی صفحات **الدّرّة الفاخرة** ، علاوه بر حواشی جامی ، و به خطّی دیگر، مقداری از حواشی کورانی که روی هم رفته به نام **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** معروف است ، نوشته شده است .

VII . چگونگی تهیهٔ متن

در تهیهٔ متنهای هر سه اثر ، نخست نسخه‌ها را ، بر مبنای اختلاف قرائت ، به گروههایی تقسیم کردیم . از هر گروه یک یا دو نسخه را به عنوان نماینده برگزیدیم ، و

سپس این نسخه‌ها را با یکدیگر مقابله کردیم ونسخه بدلها را درحواشی قراردادیم .

گزینش نسخه‌های نمایندهٔ گروه با در نظر گرفتن ملاحظاتی بوده است از این قرار: ۱) دقتی که در نوشتن نسخه به‌کار رفته بوده که نشانهٔ آن خالی بودن نسخه از اشتباهات آشکار است ؛ ۲) اینکه کاتب پس‌از نوشتن نسخه‌آن را با نسخه‌های دیگر مقابله کرده ودرحاشیه‌ها اصلاحاتی به‌عمل آورده‌باشد ؛ ۳) اینکه‌روایت متنِ استنساخ شده ازطریق‌اسناد معتبری انتقال یافته باشد ؛ ٤) شهرت استنساخ کننده به‌دانشمندی درموضوع متن استنساخ شده . بنابراین ملاحظات ، بایدگفت‌که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ درمیان نسخه‌ها ازهمه‌معتبرتراست . به‌همین‌جهت درمواردی‌که یک قرائت بااکثریت نسخه‌های گزیده تأیید نمی‌شده است ، معمولا قراءت این نسخه را پذیرفته‌ایم .

ا. متن الدّرّة الفاخرة

متن درّهٔ فاخره هم به صورت کوتاه و هم به صورت بلند موجود است . متن کوتاه با بند ۷۳ پایان می‌پذیرد و ، چنانکه بیشتر گفتیم ، محتملاً متن اصلی کتابی است که جامی برای سلطان محمّد دوم فرستاده بوده است[۱] . متن بلند مشتمل است بربندهای اضافی ۹۲-۷٤ که محتملاً دیرتر وبرای تکمیل کتاب نوشته شده است . تنها ده نسخه از ۲۵ نسخهٔ مورد استفاده متن بلند را دارد . دریکی ازاینها ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، بندهای اضافی متن بلند به خطّ دیگری نوشته و به پایان متن‌کوتاه ملحق شده است . درنسخهٔ دیگر ، عامّ ۹۲۷٦ ، بندهای اضافی دو بار آمده‌است ، یکی درجای‌خاصّ‌خود ودیگری در پایان شرح لاری . ازآن جهت‌که این بندهای اضافی مکرّر به صورت جداگانه از باقی متن‌استنساخ شده بوده ، درمقابلهٔ‌نسخه‌ها وتوزیع آنها به‌گروهها ، اینهارا همچون کتابهای جداگانه در نظرگرفته‌ایم . بنابراین درآنچه پس از این می‌آید ، متن‌کوتاه را عموماً همچون متن اصلی درنظرگرفته‌ایم ، وبندهای اضافی متن بلند را متمّم نامیده‌ایم.

از ۲۵ نسخهٔ متن اصلی مورد مراجعه ، هشت نسخه را می‌توانیم بنابراختلاف

قرائت در یک گروه قراردهیم ، و پنج نسخه را درگروهی دیگر . گروه اوّل را نیز می‌توانیم به دوگروه فرضی تقسیم کنیم : یکی مشتمل است برنسخه‌های قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷٤ وتصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ، ودیگری مشتمل است برنسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ومجامیع طلعت ۲۱۷ واشپرنگر ٦۷۷ و تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . گروه دوم مشتمل است برحکمت ۲٤ و Or. Oct. ۱۸۵٤ ووارنر Or. (۳)۷۰۲ ویهودا ۳۰٤۹ و یهودا ۵۳۷۳ . دوازده نسخه باقیمانده درگروههای معینی نمی‌تواند قرارداده شود. از مجموع ۲۵ نسخه ، هفت نسخهٔ نماینده ، مجامیع طلعت ۲۱۷ وتصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ازگروه اول Or. Oct. ۱۸۵٤ و یهودا ۵۳۷۳ ازگروه دوم ، ولوت ٦۷۰ ووارنر Or. [1] ۹۹۷ را از باقی نسخه‌ها ، برای مقابلهٔ نهائی انتخاب کردیم و قرائتهای مختلف را در پاورقیها آوردیم .

یازده نسخهٔ متمّم به چهار گروه تقسیم می‌شود . نخستین گروه مشتمل است بر قاهره ۱۳۲۸ ومجامیع طلعت ۲۷٤ و تصوّف ۳۰۰ و یهودا ۳۷۸۲ . گروه دوم مشتمل است بربخارا ۸-٤۲۷ و یهودا ۳۰٤۹ و یهودا ۵۳۷۳ . عامّ ۹۲۷٦ (هردو نسخه) و مجامیع طلعت ۲۱۷ گروه سوم است . مجامیع تیمور ۱۳٤ آشکارا گروه مخصوص به خود است . از این ۱۱ نسخه ، چهارنسخه ، یعنی ازهرگروه یک نسخه ، برای مقابله انتخاب کردیم : یهودا ۳۸۷۲ ، یهودا ۵۳۷۳ ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، ومجامیع تیمور ۱۳٤ .

ب . حواشی

حواشی جای عموماً درکناره‌های صفحات نسخه‌ها در مقابل فقره‌ای ازمتن که به‌آنها مربوط می‌شود نوشته شده‌است . گاه ، همچون در یهودا ۵۹۳۰ و یهودا ۱۳۰۸ ، حاشیه درمتن گنجانده شده ، وگاه ، همچون در وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و بخارا ۸-٤۲۷ ، حواشی برورقهای جداگانهٔ کاغذ نوشته ومیان برگهای نسخه قرار داده شده است . درپایان هرحاشیه کلمه منه (أراو) معمولاً نوشته شده تا معلوم شود که ازخود مؤلّف است وازحواشی دیگری که کناره‌های صفحات را دربسیاری ازنسخه‌ها پر کرده‌است متمایز باشد .

تنها ۱۸ نسخه از ۲۵ نسخهٔ الدّرّة الفاخرة برمقداری از حواشی مشتمل‌است،

و تنها یکی، یهودا ۳۸۷۲ ، همهٔ ٤٥ حاشیه را که در چاپ حاضر آمده در بردارد . در جدول ضمیمه نشان داده‌ایم که در هر نسخه کدام حاشیه آمده‌است . باید توجّه داشت که ۱۲ تا از حاشیه‌ها ، یعنی ٥ و ۱۳ و ۱٥ و ۱۸ و ۲۰ و د۲-۲۳ و ٤۳ - ٤۰ ، نسبت به باقی‌حاشیه‌ها در نسخه‌های کمتری موجوداست، وبا استثنای نسخهٔ عقائد تیمور ۲۹۳ [۲] ، عموماً در نسخه‌هایی هستند که مشتمل بر متن بلند است [۳] . این مطلب به‌خوبی از مقایسهٔ حواشی مندرج در دو نسخهٔ متن بلند دارای حواشی بیشتر ، یعنی یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۷۳٥۳ ، با دو نسخه از متن کوتاه مشتمل بر بیشترین حاشیه‌ها ، یعنی وارنر .Or (۲)۷۲۳ و .Or. Oct ۱٥۸٤ آشکار می‌شود . بنابراین امکان آن هست که این ۱۲ حاشیه را خود جامی در زمان متأخّرتری بر ۳۳ حاشیه اصلی افزوده باشد، وشاید این زمان همان زمان افزودن متمّم بوده باشد، هرچند باید درنظر داشت که هیچ یک از ٤٥ حاشیه به‌فقره‌ها یا قولهایی که درمتمّم آمده است ارجاع نمی‌شود [٤] .

جدول ضمیمه این مطلب را نشان می‌دهد که کدام یک از حواشی در شرح لاری ونیز در شرحهای دیگر مورد مراجعه به‌بحث گذاشته شده‌است [٥] . استفادهٔ از این شرحها برای تثبیت متن حواشی از آن جهت ممکن نبوده است که ، به استثنای شرح محمّد معصوم ، حاشیه‌های جامی به‌ندرت به‌صورت کامل در شروح وارد شده‌است. متأسفانه وضع بد نسخهٔ شرح محمّد معصوم مانع آن بوده است که بدین منظور مورد استفاده واقع شود .

چند نسخه ، وبالخاصّه مجامیع تیمور ۱۳٤ ، مشتمل بر حواشی‌است که به‌علّت وجود کلمهٔ «منه» به‌جامی‌نسبت داده شده ، ولی در هیچ یک از نسخه‌های دیگر نیامده یا حدّ اکثر در یک نسخه دیگر آمده است . آیا می‌توان این حواشی را اصیل دانست؟ هیچ یک از آنها در یهودا ۳۸۷۱ یا تصوّف ۳۰۰ نیامده ، در صورتیکه این دو نسخه به‌علّت انتقال از طریق ابراهیم کورانی نسخه‌های معتبری است ، و نیز به هیچ یک از آنها در شرح لاری یا شرحهای دیگر مورد مراجعه اشاره‌ای نشده‌است . هرچند ممکن

است نسخه‌های مراجعه نشدهٔ دیگری از درّهٔ فاخره باشد که این حواشی اضافی در آنها دیده شود، وباوجودآنکه احتمال دارد بعضی یا همهٔ این حواشی‌ازخود جامی بوده باشد، درچاپ حاضرحواشی ما خود را به ٤٥ حاشیهٔ مندرج درنسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ محدود کرده‌ایم. باید گفت که هریک از ٤٥ حاشیه‌لااقل دردو نسخهٔ دیگرموجوداست، به استثنای حاشیهٔ شمارهٔ ۲۵ که تنها دریک نسخهٔ دیگر دیده می‌شود. ولی چون این حاشیه در شرح لاری نقل شده، شکّی دراصالت واعتبارآن نمی‌رود.

مقایسه‌ای از قرائتهای متنوّع در ۳۳ حاشیهٔ اصلی این مطلب را آشکار می‌سازد که ۱۸ نسخه‌ای که‌آنها را در بردارد، در دوگروه متمایز قرارمی‌گیرد. گروه نخستین مشتمل است برعامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۷-٤۲۷ وتصوّف ۳۰۰ ویهودا ۳۸۷۲. گروه دیگر مشتمل است برحکمت ۲٤ و Or. Oct. ۱۸٥٤ و وارنر Or. ۷۰۲(۳) و یهودا ٥۳۷۳. چهار نسخه از نسخه‌های باقیمانده یعنی لوت ٦۷۰ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و مجامیع تیمور ۱۳٤ و یهودا ۳۰٤۹ را نه می‌توان در یکی از این دوگروه جا داد، ونه می‌شود خودآنها را درگروه یا گروههایی قرارداد. شمارهٔ حواشی درپنج نسخهٔ دیگر چندان کم است که برای استفادهٔ از آنها درمقایسهٔ قرائتها مختلف شایستگی ندارد.

چون در میان این ۱۸ نسخه تنها یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ هر ۳۳ حاشیه را دارند، امکان‌آن نبوده‌است که یک‌نسخه‌را درتثبیت متنهای همهٔ ۳۳ حاشیه مورد استفاده قراردهیم. بنابرقاعده‌ای کلّی، برای هرحاشیه چهارنسخه را بایکدیگر مقابله کرده‌ایم. این نسخه‌ها عبارت است از یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲، که هریک نمایندهٔ یکی ازدوگروه است، ویک نسخهٔ دیگرازهریک ازگروههای گزیده درمیان نسخه‌هایی که‌آن حاشیهٔ مورد نظررا دربرداشته است.

ازحاشیه‌های الحاقی، شماره‌های ٥ و ۱۳ هریک درهفت نسخه موجود است. شش نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸ - ٤۲۷ ومجامیع طلعت ۲۷۱ و تصوّف

۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، این هردو حاشیه را دارد ؛ درجامع تیمور ۱۳٤ تنها شمارهٔ ٥ ، و درعامّ ۹۲۷٦ تنها حاشیهٔ ۱۳ موجود است . قرائتهای مختلف در این دوحاشیه نشان می‌دهد که چهارتا از این هشت نسخه ، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوّف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، یک گروه را تشکیل می‌دهد ، و چهارتای دیگر گروهی دیگر . برای این دو حاشیه دو نسخه از گروه اوّل : یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ ، و دو نسخه ازگروه دوم با یکدیگر مقابله شده و اختلاف قرائتها را در پاورقی آورده‌ایم .

حاشیه‌های الحاق دیگر ، یعنی شماره‌های ۱٥ و ۱۸ و ۲۰ و ۲٥ ـ ۲۳ و٤۳ـ٤۰ ، درنسخه‌هایی‌است که به علّت اندك بودن عددآنها نمی‌توانیم از مقایسهٔ آنها با یکدیگر ازلحاظ اختلاف قرائت گروه بندی خاصّی قائل شویم . بنابراین ، در اغلب موارد ، همهٔ نسخه‌های مشتمل براین حاشیه‌ها با یکدیگر مقابله شده و اختلافات در پاورقیها آمده است .

باید توجّه داشت که برای نشان دادن اینکه کدام نسخه‌ها درتثبیت متن حاشیهٔ خاصّ مورد مقابله قرارگرفته ، رمزهای نمایندهٔ نسخه‌ها را در پرانتزهایی درآغاز پاورقی متعلّق به‌آن حاشیه‌آورده‌ایم .

ج . شرح لاری

شرح لاری تنها درشش نسخه از نسخه‌هایی که الدّرّة الفاخرة را دارد موجود است: عامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ وبخارا ۸ ـ ٤۲۷ وتصوّف ۳۰۰ ویهودا ۳۸۷۲ ویهودا ۵۳۷۳ . همهٔ‌این نسخه‌ها ، جزعقائد تیمور ۳۹۳ ، متن بلند درّهٔ فاخره را دارد. ازطرف دیگر ، هیچ نسخه‌ای از شرح لاری درنسخه‌هایی که درّهٔ فاخره را با لااقل بعضی ازحواشی نداشته ، نیامده است .

برمبنای مقایسهٔ اختلاف قرائتها ، این شش نسخه در دوگروه قرار می‌گیرند : گروه اوّل مشتمل بربخارا ۸ ـ ٤۲۷ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، وگروه دوم‌مشتمل

برعامّ ۹۲۷۶ وعقائد تیمور ۳۹۳ وتصوّف ۳۰۰ . درمقابله دونسخه ازهرگروه به کار گرفته شده است : یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ازگروه اوّل ، وعقائد تیمور ۳۹۳ و تصوّف ۳۰۰ ازگروه دوم .

VIII . اشاره‌ها ورمزهای به‌کاررفته

۱. برای معرّفی نسخه‌های مختلف در پاورقیهای کتاب حروف الفبای عربی را از قرار زیر انتخاب کرده‌ایم :

ا یهودا ۳۸۷۲
ب تصوّف ۳۰۰
ج مجامیع طلعت ۲۱۷
د یهودا ۵۳۷۳
ه Or. Oct. ۱۸۵٤
و وارنر .Or (۱) ۹۹۷
ز لوت ۶۷۰
ط مجامیع تیمور ۱۲٤
ی عقائد تیمور ۳۹۳
م وارنر .Or (۳) ۷۰۲
ن بخارا ۸ــ٤۲۷
س عامّ ۹۲۷۶
ع حکمت ۲٤
ف یهودا ۳۰٤۹
ص یهودا ۵۹۳۰

۲. به کلمهٔ عربی «لعلّه» و «صح» و حرفهای «ظ» (به جای ظاهراً) و خ

(به‌جای نسخه) ، که در کناره‌های صفحات بعضی از نسخه‌ها برای قرائتهای مختلف آمده یا قرائت متن را تصحیح کرده ، در پاورقیها در ضمن بیان قرائتهای مختلف اشاره شده است .

۳. اعداد داخل پرانتزها (-) به یادداشتهای ذیل صفحات ارجاع می‌دهد .

ب. در الدرّة الفاخرة

۱. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار ، [ ] ، به حواشي جامی ارجاع می‌دهد و در نقطه‌ای از متن آمده‌است که حاشیه باید از آنجا خوانده شود .

۲. علامت « V » نشانهٔ آن است که کلمه یا جمله‌ای که پس از آن آمده در شرح لاری مورد بحث قرارگرفته است .

ج. درشرح لاری

۱. کلمات یا جمله‌هایی از **الدرّة الفاخرة** یا **حواشي** که مورد شرح قرار گرفته ، درمتن عربی برروی‌آنها و در ترجمهٔ انگلیسی زیر آنها خطّی کشیده شده است .

۲. اعدادی که در آغاز بخشها آمده مربوط به شمارهٔ بندهای متناظر با آنها در **الدرّة الفاخرة** ارجاع می‌دهد .

۳. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار در آغاز بخشها به شمارهٔ حاشیهٔ مورد نظر در **حواشي** ارجاع می‌دهد .

حواشی بر مقدّمه

بخش I

۱ - بخش جام درگوشهٔ شمال شرقی ولایت گوهستان نزدیک رود هرات واقع است.
رجوع کنید به «**سرزمینهای خلافت شرقی**» لسترنج[1]، متن انگلیسی، ص ۳۰۸-۳۰۶.

۲ - منابع عمده در بارهٔ زندگی جامی اینها است: ۱) شرح حالی که شاگرد و مریدش عبدالغفار لاری به نام **خاتمه** یا **تکمله** نوشته و آن را به حاشیهٔ خود بر **نفحات الانس** جامی پیوسته است (رجوع کنید به «**ادبیات فارسی**»[2] استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶؛ ۲) **رشحات عین الحیاة** کاشفی، تألیف سال ۹۰۹ (استوری، همان منبع، ج ۱، ۹۶۴)؛ ۳) **خمسة المتحیرین** میرعلی شیرنوائی که آن را به ترکی به یاد بود جامی نوشته است (استوری، همان منبع، ج ۱، ۷۹۰-۷۸۹)؛ و ۴) **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج ۱، ۳۹۲-۳۸۹.

از منابع دیگر است: **البدر الطالع** شوکانی، ج ۱، ۳۲۸-۳۲۷؛ **الفوائد البهیهٔ** لکنوی، ص ۸۸-۸۶؛ **الانوار القدسیهٔ** سنهوتی، ص ۱۰۳-۱۰۱؛ **جامع کرامات الاولیاء** نبهانی، ج ۲، ۱۵۴؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه، ص ۸۴-۸۲.

گزارشهای جدید دربارهٔ جامی توسط ادوارد براون در کتاب «**تاریخ ادبی ایران**»[3]، ج ۳، ۵۴۸-۵۰۷ آمده است؛ ونیزدرکتاب «**ادبیات کلاسیک ایران**» تألیف آربری[4]،

---

۱ - G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate.*

۲ - Storey, *Persian Literature.*

۳ - E. G. Browne, *A Literary History of Persia.*

۴ - A. J. Arberry, *Classical Persian Literature.*

ص ۴۰۰-۴۲۵ ؛ و نیز توسط ناساولیس [۱] در مقدمهٔ انگلیسی وی بر چاپ **نفحات الانس**، و در کتاب **جامی** علی‌اصغر حکمت چاپ تهران ۱۳۲۰. جز در آنجاها که منابع دیگر ذکر شده، شرح مختصر زندگی جامی که در اینجا آمده، از **رشحات** کاشفی، ص ۱۶۳-۱۳۳ و از **خاتمهٔ** لاری و بالخاصه برگهای ب ۱۵۸ - ب ۱۵۶، ب ۱۷۰- آ ۱۷۰، و ب ۱۷۳ - ب ۱۷۲ گرفته شده است.

۳ - شرح کوتاهتر سعدالدین تفتازانی بر **تلخیص المفتاح** که خلاصه‌ای است از بخش سوم کتاب **مفتاح العلوم** سکاکی نوشتهٔ جمال‌الدین قزوینی. رجوع کنید به «**تاریخ ادبیات عرب**» بروکلمان [۲]، ج ۱، ۳۰۴-۳۰۲.

۴ - هریک از چند شرحی که بربخش سوم **مفتاح العلوم** سکاکی نوشته شده است. رجوع کنید به بروکلمان، همانجا.

۵ - شرح مفصل تفتازانی بر **تلخیص المفتاح** قزوینی. بروکلمان، همانجا.

۶ - نام کامل او شهاب‌الدین موسی بن محمدبن رومی است. رجوع کنید به **الاعلام** زرکلی، ج ۸، ۲۸۲؛ بروکلمان، ج ۲، ۲۷۰. **الشقائق النعمانیة** طاشکبری زاده، ج ۱، ۸۱-۷۷ (ضمن شرح حال جدش محمود). تاریخ ۸۱۵ که بروکلمان برای فوت او آورده، آشکارا نادرست است. زرکلی این تاریخ را ۸۴۰ نوشته است. چون وی پس از مرگ غیاث‌الدین جمشید در ۸۳۲ (یا ۸۳۳ بنابر بعضی از منابع) برروی **زیج** مشهور الغ‌بیک کار می‌کرده، ولی خود وی پیش از تمام شدن **زیج** در ۸۴۱ از دنیا رفته است، ناگزیر تاریخ فوت او درمیان این دو تاریخ است. رجوع کنید به «**رصدخانه دراسلام**» آیدین سایلی [۳]، ص ۲۸۹-۲۵۹؛ «اسبابهای رصد استوائی» کندی [۴]، و بروکلمان، ج ۲، ۲۷۶-۲۷۵. اگر قاضی‌زاده در ۸۴۱ از دنیا رفته باشد، جامی می‌بایستی در آن سال تنها ۲۴ ساله بوده باشد.

---

۱ - W. Nassau Lees

۲ - Broekelman, *Geschichte Der Arabischen Literatur.*

۳ - Aydin Sayili, *The Observatory in Islam.*

۴ - E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium.*

۷ - شرحی بر **تذکرة النصیریة** نصیرالدین طوسی. رجوع کنید به بروکلمان، «**تاریخ**»، ج ۲، ۶۷۰-۶۷۴.

۸ - شرحی بر **ملخص‌الهیئة** محمد بن محمودبن عمرالجغمینی. بروکلمان، ج ۲، ۶۲۴، **ذیل**[۱]، ج ۱/ ۸۵۶.

۹ - علاءالدین علی بن محمد قوشجی، از شاگردان قدیم قاضی‌زاده، **زیج** الغ‌بیک را پس از مرگ استادش به پایان رسانید. بروکلمان، ج ۲، ۳۰۰، **ذیل**، ج۲/۳۲۹.

۱۰ - نام کامل وی محمد بن محمد بن محمود الحافظ البخاری بود. یکی ازمریدان بهاءالدین نقشبند مؤسس فرقهٔ نقشبندیه که ناگهان در مدینه پس‌ازگزاردن حج فوت کرد. رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۳۹۶ - ۳۹۲؛ **الانوارالقدسیة** سنهوتی، ص ۱۴۰-۱۴۲؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص۷۹؛ **رشحات**، ص۶۲-۵۷.

۱۱ - وی در ۸۶۰ وفات کرد. رجوع کنید به **نفحات‌الانس**، ص ۴۰۵ - ۴۰۳؛ **رشحات** کاشفی، ص ۱۲۳-۱۱۷؛ **الانوارالقدسیة** سنهوتی، ص ۱۵۲-۱۵۱. **سفینة الاولیاء** داراشکوه، ص۸۲-۸۱ (زیر نام نظام خاموش).

۱۲ - رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی، ص۴۰۲-۴۰۰؛ **رشحات** کاشفی، ص۱۱۷-۱۰۸؛ و **الانوارالقدسیة** سنهوتی، ص۱۵۱-۱۵۰.

۱۳ - وی در ۷۹۱ وفات کرد. رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۳۸۹-۳۸۴؛ **رشحات** کاشفی، ص۵۷-۵۲؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص۷۹-۷۸؛ و **الانوارالقدسیة** سنهوتی، ص۱۴۲-۱۲۶.

۱۴ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۳۹۲-۳۸۹؛ **رشحات** کاشفی، ص ۹۰-۷۹؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه، ص ۸۰؛ و **الانوارالقدسیة** سنهوتی، ص۱۴۸-۱۴۵.

۱۵ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص ۴۵۳-۴۵۲.

۱۶ - وی پسر خواجه محمد پارسا است که ذکرش پیشتر گذشت. رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص ۲۹۷-۲۹۶؛ **رشحات** کاشفی، ص۶۴-۶۳؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه، ص۸۰-۷۹؛ و **الانوارالقدسیة** سنهوتی، ص ۱۴۴.

۱- *Supplement.*

۱۷ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی، ص۴۵۶-۴۵۵.

۱۸ - رجوع کنید به **نفحات**، ص۴۹۸-۴۹۶.

۱۹ - رجوع کنید به **نفحات**، ص۵۰۲-۵۰۱.

۲۰ - رجوع کنید به **نفحات**، ص۴۵۷-۴۵۶.

۲۱ - وی در ۸۰۶ به‌دنیا آمد و در ۸۹۵ از دنیا رفت. رجوع کنید به **نفحات**، ص ۴۱۳-۴۰۶؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ۱۷۵-۱۰۷؛ **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج۱، ۲۸۹-۲۸۱؛ **سفینةالاولیاء** داراشکوه، ص ۸۱-۸۰؛ و بالخاصه **رشحات** کاشفی، ص۲۴۲-۲۰۷.

۲۲ - نامه‌های جامی به عبیدالله احرار در **رسالهٔ منشآت** او محفوظ است. رجوع کنید به‌کتاب **جامی** حکمت، ص۲۴۲-۲۰۷.

۲۳ - همچون، مثلاً، در دفتر نخست **سلسلةالذهب** او (**هفت‌اورنگ** جامی، ص ۱۵۸)، در **تحفةالاحرار** وی (**هفت‌اورنگ**، ص ۳۸۴)، و در **دیوان** سومش (**خاتمة الحیاة**). رجوع کنید به **جامی** حکمت، ص۷۶-۷۲.

۲۴ - رجوع کنید به «**ادبیات ایران**» استوری، ج۱، ۷۹۵-۷۸۹.

۲۵ - رجوع کنید به **بابرنامهٔ** بابر، ص۲۹۲-۲۸۳.

۲۶ - عنوان فقرهٔ مورد نظر این است: «در بیان آنکه اکثر خلق عالم روی پرستش در موهوم و مخیل دارند». رجوع کنید به **هفت‌اورنگ** جامی، ص۵۲.

۲۷ - رجوع کنید به **الاعلام** زرکلی، ج۷، ۲۸۰، ودستخط شمارهٔ ۱۲۴۰؛ مقابل صفحهٔ ۲۷۳؛ و «**تاریخ**» بروکلمان، ج۲، ۲۰، **ذیل**، ج۲، ۱۱۶.

۲۸ - شاید وی همان عطاءالله العجمی باشد که شرح حال وی در **الشقائق‌النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج۱، ص ۳۲۴ آمده است.

۲۹ - اشرفی سکهٔ زری بوده‌است که نخستین بار توسط سلطان‌مملوک، الاشرف برسبای، ضرب شده و حدود ۳٫۴۱ گرم وزن داشته است. رجوع کنید به مقالهٔ «دینار در مقایسهٔ با دوکات» نوشتهٔ باکراك در «مجلهٔ بین‌المللی مطالعات خاور میانه»[1] ج۴، ۹۶-۷۷. بنابراین وزن پنج هزار اشرفی نزدیک ۱۰،۰۵۰ گرم بوده است.

1 - Bacharach, «The Dinar Versus the Ducat», *IJMES*.

۳۰ - الشقائق النعمانیه، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰.

۳۱ - دونامهٔ بایزید دوم به جامی با پاسخهای جامی در منشآت السلاطین فریدون بک، ج ۱، ۳۶۴-۳۶۱ آمده‌است. رجوع کنید به جامی حکمت، ص ۴۷-۴۴.

۳۲ - الشقائق النعمانیه، ج ۱، ۳۹۰-۲۸۹.

۳۳ - برای وصف این قبر به جامی حکمت، ص ۲۲۸-۲۱۴ مراجعه کنید.

بخش II

۱ - هنوز فهرست کاملی از آثار جامی فراهم نشده‌است. یکی‌ازدشواریهایی که‌فراهم آورندهٔ چنین فهرستی باآن روبه‌رو است‌این‌است که جامی ظاهراً تنها برآثارعمدهٔخود عناوین خاصی قرارداده، ولی‌درآثار کوچکش از نسخه‌ای به‌نسخهٔ دیگرعنوان تفاوت پیدا می‌کند، وهر عنوان ازکلمهٔ راهنمایی که در نخستین فقرهٔ آن تألیف آمده گرفته شده است. بنابراین بازشناختن هرنسخه باید، درصورتیکه آن نسخه به‌صورت کامل در دسترس نباشد، لااقل مبتنی برسطرهای اول آن بوده باشد.

فهرستهائی که تاکنون فراهم شده ازاین قرار است:

۱ - وصف نسخهٔ شمارهٔ ۸۹۴ که ۳۷ اثر از جامی را شامل است وزاخائو و اته آن را در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی وترکی و هندوستانی و پشتوی موجود درکتابخانهٔ بودلیان»[1]، ص ۶۱۵-۶۰۸ آورده‌اند.

۲ - وصف نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۰۷ مشتمل بردو اثر نثری جامی که اته آن‌را در «فهرست نسخه‌های فارسی کتابخانهٔ ادارهٔ هند»[2]، ج ۲، ص ۷۶۵-۷۶۲ آورده‌است.

۳ - فهرستی که ا. ت. طاهر جانوف آن را در ص ۳۱۸-۳۱۱ از توصیف نسخه‌های خطی‌تاجیکی و فارسی کتابخانهٔ بخش خاورشناسی دانشگاه‌دولتی‌لنین گراد»[3] خودآورده‌است.

---

۱ - Sachau and Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library.*

۲ - Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office.*

۳ - A.T. Tagirdzhanov, *Opisanie Tadzhikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU.*

٤ - توصیف علی اصغر حکمت از ۲۰ اثر جامی در ص۲۱۳-۱۶۶ از تألیف خود به نام جامی.

٥ - فهرست آثار چاپ شده و ترجمه شدهٔ جامی در ص۲۵-۲۶ از «فهرست آثار چاپ شدهٔ فارسی موجود در موزهٔ بریتانیا» تألیف ادوارد ادوارد.

۲ - به‌برگ ب ۱۷۲ از نسخهٔ شمارهٔ .Or ۲۱۸ موزهٔ بریتانیا مراجعه شد.

۳ - به‌صفحهٔ ۸۷-۸۶ مراجعه شود.

٤ - این تاریخی‌است که درصفحهٔ آخرنخستین **دفتر**، ص۱۸۳، از چاپ **هفت‌اورنگ** توسط آقا مرتضی آمده است. با آنکه جامی غالباً تاریخ اتمام کتاب خودرا درآخرین سطور به‌دست می‌داده، در مورد این اثر چنین نکرده است. ولی چون این **دفتر** به سلطان حسین بایقرا اهدا شده، می‌بایستی میان سال ۸۷۳ یعنی سال جلوس این سلطان، وسال۸۷۷ یعنی سال متهم شدن جامی به‌استهزا کردن پیروان مذهب شیعه نوشته شده باشد.

٥ - برای وصف **هفت اورنگ** وسه **دیوان** به «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۴۸-۵۱۶ رجوع شود؛ نیز به‌کتاب جامی حکمت، صفحات ۲۰۳-۱۸۳ و ۲۱۲-۲۰۷.

٦ - جلدشانزدهم، دورهٔ جدید، وجوه برای ترجمه‌های شرقی[1]. چاپ با اضافات و تصحیحات، لندن ۱۹۲۸.

۷ - چاپ شدهٔ در حاشیهٔ **جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص** عبدالغنی نابلسی، قاهره ۱۳۲۳-۱۳۰٤.

۸ - چاپ سنگی بمبئی در ۱۳۰۷.

۹ - به ترجمهٔ من ازاین اثر به‌نام «رساله درِوجود» در «علم کلام فلسفی‌اسلامی»[2]، چاپ پرویز مروج، البنی ۱۹۷۵ مراجعه شود.

۱۰ - رجوع کنید به «ادبیات فارسی» استوری، ج۱، ۹۵۹-۹۵٤.

۱۱ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج۱، ۲۶۹، ذیل، ج۱، ۵۳۲؛ و «تاریخ ادبیات» براون، ج۳، ۵۱٤.

۱۲ - «تاریخ ادبیات» براون، ج۳، ۵۱۰.

---

۱ - Oriental Translation Fund.

۲ - Nicholas Heer, «Treatise on Existence», in *Islamic Philosophical Theology.*

بخش III

۱ - **محاکمه** نوعی از رساله نویسی بوده است که در آن مصنف دو وجهٔ نظر یا دو مذهب متقابل را با یکدیگر مقایسه می‌کرده و می‌کوشیده است میان آنها داوری کند و احیاناً آنهارا بایکدیگر سازش دهد. محتملا مشهورترین اثر ازاین گونه کتاب **المحاکمات** قطب‌الدین رازی است که درآن کوشیده است تا نظرهای متقابل و مخالف فخرالدین رازی ونصیرالدین طوسی‌را در شرحهایی که بر **اشارات** ابن‌سینا نوشته‌اند با یکدیگر سازگار کند.

۲ - شش مسئله‌ای که در اینجا به‌آنها اشاره شده ظاهراً مسائل مربوط به وجود و وحدت و علم و اراده و قدرت کلام خدا است که از همهٔ آنها در متن اصلی با کوتاه بحث شده است. درمتن بلند مسائل اضافی ناتوانی ممکن وصدورکثرت از وحدت مورد بحث قرار گرفته است.

۳ - **الشقائق النعمانیة**، ج ۱، ۲۹۱-۲۹۰.

۴ - نه‌مسئلهٔ اول درنخستین متن موردبحث قرارگرفته، ولی دومسئلهٔ آخر دربندهای متمم متن بلند آمده است. نه مسئلهٔ مورد بحث درمتن اصلی را می‌توان به شش مسئلهٔ مذکور در **الشقائق النعمانیة** بازگرداند، بدین ترتیب که دو مسئلهٔ مربوط به‌علم خدا با هم ترکیب شود، ومسئلهٔ وابستگی علتی ازلی به فاعل مختار جزئی از مسئلهٔ قدرت خدا تصور شود، و مسئلهٔ صفات خدا به‌صورت کلی دیباچه‌ای برای مسائل پس‌ازآن که مربوط به‌تفصیل صفات است درنظر گرفته شود.

۵ - تا آنجا که ممکن بوده است، همهٔ نقلها وتفسیر وتأویلها را، خواه جامی به آنها تصریح کرده باشد یا نه، در حواشی ترجمهٔ **الدرة الفاخرة** و ترجمهٔ **حواشی** آورده‌ایم.

۶ - رجوع شود به **خاتمهٔ** او، نسخهٔ شمارهٔ Or. ۲۱۸ موزهٔ بریتانیا، برگ ب۱۷۲.

۷ - Ecker, *Cāmii de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26

۸ - **الامم لایقاظ الهمم** کورانی، ص۱۰۷.

بخش IV

۱ - منبع اصلی برای ترجمهٔ حال لاری کتاب **رشحات** کاشفی، ص۱۷۳-۱۶۳ است.

از جملهٔ منابع دیگر است : **بابرنامهٔ** بابر، ص۲۸۰ - ۲۸۴ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص۸۴؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص۱۵۳؛ و **خزینة الاصفیاء** لاهوری، ج۱، ص۵۹۸.

۲ ـ نام یک شهر و یک بخش در استان فارس. رجوع کنید به «سرزمینهای خلافت شرقی» لسترنج، ص۲۹۱.

۳ ـ «ادبیات فارسی» استوری، ج۱، ۹۵۸-۹۵۶.

۴ ـ «تاریخ» بروکلمان، ج۱، ۳۶۹، «ذیل»، ج۱، ۵۳۲.

۵ ـ «تاریخ» بروکلمان، ج۱، ۷۸۷، نسخه‌ای از این اثر در برگهای ب ۳۴ - ب ۱۵ از نسخهٔ ۶۷۰ Loth کتابخانهٔ ادارهٔ هند موجود است. توصیف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است.

بخش V

۱ ـ در مورد مؤلف آن به «تاریخ» بروکلمان، ج۲، ۵۰۰، «ذیل»، ج۲، ۵۲۰، و نیز **الاعلام** زرکلی، ج۱، ۲۸ مراجعه کنید.

۲ ـ جلد ۱، ص۳۵.

۳ ـ وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است.

۴ ـ برای اطلاع از مؤلف به «ذیل تاریخ» بروکلمان، ج۲، ص۶۱۹ مراجعه شود. برای خود اثر رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج۲، ۲۶۶، «ذیل»، ج۲، ۱۲۷۱؛ و **ایضاح المکنون** بغدادی، ج۱، ۵۶۷.

۵ ـ رجوع کنید به **الکشاف عن مخطوطات خزائن الکتب الوقف** تألیف محمد اسعد طلس، ص۲۷۷.

۶ ـ وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است.

۷ ـ وی نیز مؤلف حاشیه‌ای است بر شرح تفتازانی بر **العقائد** نسفی (بروکلمان، «تاریخ»، «ذیل»، ج۱، ۷۵۹)، وهمچنین **تفسیر** فارسی سورهٔ کوثر، و اثر دیگری به عربی به نام **رسالة ابحاث** (رجوع کنید به «فهرست توصیفی نسخه‌های فارسی در مجموعهٔ انجمن آسیایی بنگال» تألیف ایوانف[1]، ص۴۷۱).

---

1 - Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal.*

۸ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی در کتابخانهٔ ادارهٔ هند»[1]، ج ۲، ۱۶۸ .

۹ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی موجود درمجموعهٔ انجمن شاهی آسیایی بنگال»، تألیف ایوانوف وحسین[2]، ج ۱، ۵۸۴-۵۸۳ .

بخش VI

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - عنوان رساله چنین است :

Cāmii de Dei Existentia et Attributis Libellus «Stratum Solve»!» sive «Unio Pretiosus.»

ترجمه که تنها بندهای ۳-۱ ، ۲۹-۲۷ ، و ۷۱-۶۰ را در بر دارد ، مبتنی بر پنج نسخه بوده است : وارنر (۳) ۷۰۲، وارنر (۱) ۹۹۷، وارنر (۲) ۷۲۳ ، گوتا (۷) ۸۷ [رجوع کنید به «نسخه‌های خطی عربی» تألیف پرچ، ص ۱۰۶][3]، ولوت، ۶۷۰ . ازهمهٔ این نسخه ها، جز نسخهٔ گوتا در تهیهٔ متن حاضر بهره گرفته‌ایم.

۳ - رجوع کنید به بروکلمان، «تاریخ»، ج ۲، ۵۰۰ ، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰ ؛ **والاعلام** زرکلی، ج ۱، ۲۸ .

۴ - «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۱۴ ، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۵ .

۵ - همان کتاب، ج ۲، ۵۱۴ ، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۴ .

۶ - **نزهةالخواطر** عبدالحی الحسنی، ج ۵، ۲۰۱ .

۷ - **الامم** کورانی، ص ۱۰۸-۱۰۷ .

۸ - رجوع کنید به «فهرست کتابهای عربی» وی، ص ۴۱، ۵۲، ۲۴۱، ۳۰۴، ۵۳۹ .

۹ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۰۶ ؛ و مقالهٔ « شیخ یوسف مکسر» به قلم دریوز[4] در مجلهٔ «جاوه»، ۱۹۲۶، ش ۲، ص ۸۸-۸۳ .

---

۱ - *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.*

۲ - Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal.*

۳ - Pertsch, *Die arabischen Handschriften.*

۴ - G. W. J. Drewes «Sech Josoep Makasar» *Djawa.*

بخش VII

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - دربارهٔ این استثنا باید توضیح داده شود که آن حواشی نسخه‌ای از متن بلند بوده است که بعدها به کناره‌های صفحات نسخه‌ای از یک متن کوتاه افزوده شده است. چون هیچ یک از حواشی به بندهای متمم متن بزرگ ارجاع نمی‌شود، نویسنده‌ای که تنها به این امر علاقه داشته است که حواشی را به نسخهٔ خود ملحق کند، ممکن است متوجه بندهای الحاقی آخر نسخه‌ای که از روی آن استنساخ کرده بوده است نشده باشد.

۳ - استثناها عبارت است از: حاشیهٔ ۱۵ که در یهودا ۵۹۳۰ دیده می‌شود، حواشی ۲۳ و ۱۵ در وارنر .Or (۳)۷۰۲، حاشیهٔ ۴۱ در لوت ۶۷۰، و حاشیهٔ ۴۳ که در یهودا ۳۱۷۹ دیده می‌شود.

۴ - البته توضیحات دیگری برای کمتربودن این ۱۲ حاشیه نیز می‌توان داد. ممکن است این حواشی را کاتبی، از آن‌جهت که طول آن بیش از آن بوده‌است که در کنارهٔ کتاب جابگیرد، کنارگذاشته است. از طرف دیگر، امکان آن هست که کاتبی از حاشیه‌ای که فقط چند کلمه بوده چشم پوشیده باشد. نیز می‌توان گفت که این ۱۲ حاشیه اصیل نبوده وبه همین جهت در عدهٔ کمی از نسخه‌ها آمده‌است. ولی آنچه خلاف این امر را نشان می‌دهد، وجود آنها در نسخهٔ یهودا ۲۸۷۲ است که از همهٔ نسخه‌ها معتبرتر است.

۵ - اینها شرحهایی است که در بخش V مقدمه توصیف شده است.

مقدمه مصحح ترجمه فارسی

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی

بسمه تعالی شانه

اصل کتاب حاضر شامل دو قسمت است : قسمت اول متن کتاب موسوم به «الدّرة الفاخرة» که به عربی است و به کوشش پروفسور نیکولا هیر تصحیح شده است. قسمت دیگر ترجمه و شرح فارسی آن است که به سعی من بنده تصحیح گردیده است. و هر قسمت مقدمه‌ای از مصحح آن دارد نخست مقدمه مصحح متن عربی است که در آن به تفصیل از مؤلف کتاب عبدالرحمن جامی م (۸۹۸ه) و مطالب کتاب و روش تصحیح و رموز به کار گرفته شده و نسخ مورد استفاده سخن رفته و به زبان انگلیسی است . سپس ترجمه فارسی آن مقدمه است که به همت باکفایت استاد ارجمند آقای احمد آرام صورت گرفته است . بنابراین درباب متن کتاب و مؤلف آن ، مصحح دانشمند مطالب لازم را آورده است. آنچه باقی می‌ماند معرفی شارح و مترجم است که هرچند به قلم یک تن است ولی در واقع شارح تقریرات استاد خود را بر کتاب «الدّرة الفاخرة» تحریر کرده و آنرا «حکمت عمادیه» نامیده است . لکن قبل از اینکه به شرح زندگانی و ترجمهٔ احوال شارح و استاد وی سخنی به میان آوریم لازم دیدیم موضوع اصل و فصول و مباحث کتاب را به اختصار تحلیل و بررسی نمائیم . بی تردید می‌توان گفت موضوع کتاب در حد خود بدیع و جالب توجه است . توضیح آنکه در این کتاب پاره‌ای ازمسائل فلسفه (یا علوم عقلی) مطرح شده و از نظر حکیم و عارف و صوفی و متکلم مقایسه و بررسی شده است ، و رجحان عقیده مکتب یا

مشربی بردیگر مذاهب با دلیل بیان گردیده است . پیداست که درواقع مؤلف به‌روش تطبیقی مسائل کتاب‌را درآن‌عصر مورد بحث قرارداده‌است. درزمان‌حاضر که‌فلسفهٔ تطبیقی خود بصورت یک موضوع عمده و اصلی رشته‌های مختلف فلسفی شناخته شده وکتابها ومقالات تحقیقی دراین باب نوشته شده است، تحلیل مسائل فلسفی به روش تطبیقی تازگی ندارد ولی درعصرجامی یعنی درحدود ششصد سال پیش به‌این صورت مسائلی را مورد بحث قراردادن و پیرامون آن به نگارش رساله یا کتاب پرداختن کاری بدیع و بسیار جالب بوده است . یکی ازفوائد مهم کتاب و بخصوص شرح وترجمهٔ فارسی آن اینست که می‌توان تا اندازه زیادی چگونگی تطورمسائل مورد بحث را درعصورمختلف بدست آورد وتلقّی هرمشربی‌را ازمسائل مذکور براساس اصول اولیه مورد اعتقاد خودشان استنباط کرده و فهمید . این مطلب از نظر بررسی تاریخی مسائل فلسفی درقرون اخیر که تقریباً هیچگاه بطور علمی وکامل مورد تحقیق قرار نگرفته بسیار با اهمیت است . در باب آمیختگی فلسفه و عرفان و تصوف باهم و انطباق و تلفیق آنها با آیات قرآنی و احادیث که درقرون اخیر بحدّ کمال خود رسیده بود ، ازکی وچگونه شروع شده و چه عواملی موجب آن گردیده بهیچوجه مورد بحث و بررسی دقیق و علمی بی غرضانه قرار نگرفته است . وهرچندگاه‌گاه از طرف مستشرقان غربی و دانشمندان اسلامی مقالات وتحقیقاتی دراین خصوص بعمل آمده ولی چون بدیده انصاف بنگریم قطع نظر ازاینکه بررسی‌های مذکورشمول نداشته و بصورت کاملاً تحقیقی و علمی نبوده است، کاملاً بی‌طرفانه نیز نیستند . این مقالات وتحقیقات بنظر می‌رسد بیشتر برای اثبات نظریات و اهدافی که‌قبلاً برای نویسندگان مقالات روشن‌بوده نگارش یافته‌است نه‌ازبرای کشف واقع مطلب و درک واقعیتهای تحولات تاریخی آن مسائل. گاه هم بنظررسیده که‌کسانی درنوشته‌های خود بدون ذکر دلیل و ابراز مدرک وشاهدی نظراتی درخصوص مسائل فلسفی درقرون اخیرابرازداشته‌اند که بیشتر به اظهارفضل می‌ماند ونمی‌تواند مورد استناد واستشهاد علمی‌قرارگیرد . بهرحال چگونگی تاریخ علوم عقلی اسلامی و بخصوص فلسفه

باید از طرف مؤسسه یاگروه واجد صلاحیت و بی‌غرض بررسی گردیده وگوشه‌های تاریک آن روشن گردد وگر نه اظهار نظرهای کلی و بدون دلیل و مدرک یا به استناد نوشته‌های ابتدائی بعض محققان شرقی و غربی، گرهی ازمشکل نمی گشاید وهیچ قسمتی ازتطورات و تحولات مسائل فلسفی را روشن نمی‌سازد. مثلا اینکه به تبعیّت از بعضی نویسندگان غربی گفته‌شود مسلمانان درباب فلسفه هیچ ابتکار وعقیده تازه‌ای ابراز نداشته‌اند وهمان فلسفه‌های یونانی را آن هم با اشتباهات فراوان بجهان اسلام شناسانده‌اند و همهٔ کوشش مکتب‌های مختلف اسلامی براین مقصور بودکه مسائل فلسفی‌را با احکام دینی انطباق دهند، نه‌تنها عالمانه نیست بلکه بسیار غیر منصفانه هم هست. وهمچنین درباب تصوف، این گمان که برخی ابراز داشته‌اندکه تصوف اسلامی همان عرفان مسیحی مخلوط با عقاید صوفیانه هندی وغیره است وتصوف اسلامی تلفیق وترکیبی ازآنهاست وهیچ جنبهٔ اسلامی نداشته، کاملاً غیرعالمانه است. زیراازنظرعلمی هم که باشد چگونه ممکن است‌که دو یاچندگروه درچند عصرمتفاوت کاملاً یکسان فکرکنند ونه‌اوضاع طبیعی و نه جریانهای اجتماعی در فکر و اندیشه آنان هیچ تأثیری نگذارند.

اسلام که تمام تأسیسات اجتماعی و تشکیلات حکومتی و عقاید مذهبی را در جهان قلمروخود دگرگون ساخت چگونه ممکن‌است باتغییراتی این‌چنین هیچ‌نوع تحولی درفکر واندیشهٔ اجتماع پدید نیاورده باشد. آیا این‌معقول‌است که گفته‌شود اقوام وملل مختلفی‌که از لحاظ تمدن و فرهنگ وهمهٔ دانشهای انسانی باهم تفاوتهای بسیار داشته‌اند (مانند اقوام، ایرانی، مصری، هندی وعرب) وهمه‌تحت لوای یک حکومت وتشکیلات اجتماعی ومذهبی قرارگرفته‌اند، همه یکباره یک فکر ویک اندیشهٔ فلسفی‌را ازیونانیان پذیرفته‌اند ویک سلوک عرفانی‌هندی‌را پیش‌گرفته وبرخوردآراء وافکار کاملاً مختلف ومتفاوت‌آنها با یکدیگرهیچ تحول وتغییری پدید نیاورده است؟

بخصوص که اکثریت قریب به اتفاق این اقوام مختلف آئین جدید را پذیرفته و بیشتر آنان به اصول مذهب وکتاب آن ایمان پیداکرده و واقعاً بدان گرویده‌اند. این

دگرگونی عقایددینی که براثر آن تغییرات شگرف درتمام مؤسسات اجتماعی وحکومتی و تربیتی بوجود آمده بی‌شک یک بینش تازه و کاملاً جدیدی به‌این اقوام مختلف داده که فرهنگ جدیدی بوجود آورده‌است وتمام آن ملل براساس فرهنگ جدید تفاهم فکری باهم پیدا کرده ومکتب‌های نوین فکری وفرهنگی وعرفانی خودرا بنیان گذاشته‌اند . این اشاره مختصر بدان جهت رفت تامعلوم شود که درزمینه معارف ومکاتب فلسفی اسلامی تا کنون تحقیق علمی ودقیق و بی‌غرضانه‌ای صورت نگرفته است . ومن بنده را نیز نه قدرت بررسی است و نه مجال آن . گذشته از آن این مقدمه جای بررسی تفصیلی این مسئله نیست و گنجایش آن‌را ندارد واشاره مختصر بنده بدان تمهیدگونه‌ای برای ذکر موضوع دیگری بود که آن نیز هرچند بسیار درباره‌اش سخن فرسائی شده و در کتب و مقالات پیرامون آن مباحثی آمده است ولی هیچگاه آن موضوع بطور روشن و مبرهن در جائی بررسی نشده است . موضوع مورد نظر اختلاف وتمایز ، فلسفه ، اشراق ومشاء وتصوف وکلام است . کلمات اشراق و مشاء و همچنین تصوف و عرفان و کلام بسیار دیده و شنیده می‌شود ، ولی این بنده درجائی نیافتم که حد ومرز این مکاتب در آن به وضوح ذکرشده باشد و تمایز آنها کاملاً نمایانده گردیده باشد . خلاصه این اصطلاحات پیوسته برلسان اهلش جاری است ودرنگارشهای آنان آمده ولی جز مشتی اصطلاحات وعبارات انشائی و مفاهیم کلی درتعریف آنها ذکر نگردیده است . البته این سخن بدان معنی نیست که این مشرب‌ها باهم متفاوت نیستند ویا اینکه درهیچ کتاب ونوشته تفاوت آنها نیامده است. بطور قطع تفاوت وامتیاز این مکتب‌هارا می‌توان درکتابها وآثار مختلف هرگروه جای‌جای بدست آورد ولیکن متفرق و پراکنده و در بحث از مسائل مختلف وگاه بصورت ضمنی بدانها اشارت رفته است . ولی هیچ جا ندیده‌ام که دریک فصل بخصوص تفاوت این مکاتب و اختلاف نظرهای آنان در مسائل مختلف و اصول بنیانی این اختلافات ذکر شده‌باشد . این بنده مدتهااست فکرم مشغول این مسأله‌است وسعی کرده‌ام درمطالعات

خود موارد اختلاف حداقل مکتب مشاء و اشراق را جمع آوری نموده و اصل و ریشهٔ اختلاف نظرهای این دو مکتب را استنباط نمایم . اینک نتیجه مطالعات خود را به اختصار با ذکر استنباط شخصی ام در اینجا می‌آورم باشد که برای مبتدیانی مانند خودم که تنها اسم و کلمهٔ مشاء واشراق را مکرر شنیده و یا خوانده‌اند و مفهوم روشنی از آن در ذهن ندارند مفید باشد .

وجوه افتراق مکتب مشاء ومذهب اشراق

بسیار خوانده وشنیده‌ایم که درمثل ابن‌سینا پیرو مکتب مشاء وشیخ اشراق مؤسس یا پیرو مسلک اشراق است و به اختصار گفته شده است که مشائیان پیرو استدلال و نظر هستند واشراقیان منکرارزش مطلق نظر واستدلالهای عقلی‌اند و پیرو ذوق و اشراق هستند. امّا همواره این پرسشها مرا بخود مشغول داشته است که: آیا منشأ وسر چشمه اختلاف میان دومکتب درچیست؟ ونتیجه‌این اختلاف درچه‌مسائلی پیدا می‌شود؟ وآیا مسائل مورد اختلاف این دو طریقه کدام است؟. آیا هردو طریق و اصل به مطلوب هستند منتها یکی‌مشکل وپیچیده‌تر وطولانی‌تر ازدیگراست؟ وهرفیلسوف برحسب ذوق ودرك خویش یک‌طریقه‌را پیروی می کند. یاچنین‌نیست بلکه دومکتب کاملاً متفاوت هستند ونتیجه‌بحث آنها دوچیز مختلف‌است؟ یااینکه اصولاً یک‌طریقه خطاء واشتباه‌است وبه‌مطلوب نخواهد رسید، وتنهاراه‌صحیح طریقهٔ دیگراست؟ اگرفرض‌اخیر درست‌باشد، اصولاً یکی ازدومکتب یعنی‌آنکه درواقع صحیح‌نیست نمی‌تواند فلسفه‌باشد بلکه سفسطه است وپیروان‌آن درجهل مرکب هستند.

گاه دیده می‌شودکه دربعض کتب یا رسالات فلسفی سعی شده است که میان دو مکتب فلسفی ازلحاظ روش وطریقهٔ بررسی مسائل فرق‌گذاشته شود.

خلاصه‌گفتار این جمع چنین است که می‌گویند: جویندگان حقیقت و طالبان علوم ومعارف حقیقی بچهاردسته تقسیم‌می‌شوند: ۱ـ حکماء یا فلاسفه مشاء ۲ـ عرفاء یا فلاسفه اشراق ۳ـ متکلمان ۴ـ صوفیه. درتوضیح فرق میان این‌گروهها گویند که اگرطالب حقیقت تنها ازراه استدلال‌عقلی پیروی می کند و بهیچ‌امر دیگری ارج واعتبار

نمی‌نهند وحتی اگر مؤدای دلیل عقلی برخلاف نص شرع باشد، عقل را برشرع مقدم می‌دارند، آنرا حکیم مشائی یا فیلسوف گویند. واگرباریاضت وسیروسلوك ومجاهدتهای نفسانی واشراق بحقایق جهان دست یابد اورا عارف یا حکیم اشراقی نامند. وآن دسته ازطالبان حقیقت که به‌آیات و اخبار درکشف حقایق استناد مینمایند و تنها راه رسیدن بواقع‌را شرع دانسته تاآنجاکه اگرمؤدای دلیل‌شرعی باحکم عقل مناقضت داشته باشد شرع‌را مقدّم می‌دارندآنانرا متکلّم‌خوانند. این‌گروه عقل‌واحکام‌آن‌را تاجائیکه‌باشرع مخالفت نداشته باشد معتبر می‌دانند مگر درجائی که عقل مخالف با شرع باشد که دراین مورد شرع را مقدّم می‌دارند ومعتبر می‌دانند. وگروه چهارم کسانی‌هستندکه راه رسیدن بحقایق را سیر و سلوك و ریاضات و مجاهده با هواهای نفس می‌دانند تا باکشف وشهود بواقع رسند. این‌گروه تنها کشفیّات و مشاهداتی را که با احکام واقعی شرع منافات نداشته باشد معتبر می‌دانند. بزبان دیگر فرق میان عارف و صوفی درآنست‌که صوفی ریاضات وسیر و سلوك خود را با احکام شرع منطبق می‌سازند و مشاهدات وکشفیاتی را صحیح وواقعی‌می‌دانندکه با احکام واقعی‌شرع مطابقت داشته باشد واگرموافق‌شرع نباشد آنرا اوهام شیطانی می‌شمارند. درصورتی‌که مناط اصلی صحّت در نظرعارف و یا حکیم اشراقی‌آنچیزیست که براثر کشف وشهود بدست‌آید ودرصورتی که مفاد احکام شرع یا مشاهداتی‌که براثر ریاضات بدست‌آمده منافات داشته باشد، مشاهدات خود را برحکم شرع مقدم می‌دارد. خلاصه‌آنکه مناط اصلی‌درنظرمشائی عقل‌است ولاغیر ودرنظرمتکلم شرع است ولاغیر البته‌از روی‌استدلال. وملاك اصلی‌سیروسلوك ریاضت است از نظر عارف و صوفی با این تفاوت‌که صوفی شرع‌را برمشاهده وکشف مقدم می‌دارد و عارف بعکس‌کشف ومشاهده را برشرع مقدم می‌دارد. ولی چنانکه بدقت دراین بیان نظر شود معلوم خواهد شدکه خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً مبنای این فرق‌گزاری شرع‌اسلام است وحال‌آنکه مکتب مشاء و اشراق ونیز تصوف وعلم‌کلام، غیراسلامی (تئولوژی) قبل از ظهور اسلام و نشرمعارف‌آن وجود داشته است. ثانیاً

مرز فلسفه اعم ازاشراق ومشاء با تصوف نظری وعلم کلام بطور دقیق محدود و معین، و روشن وآشکار نیست و چه بسا که یک مشرب فلسفی از همه‌ای این مکاتب الهام و سرچشمه گرفته باشد. چنانکه درحکمت متعالیه ملاصدرا که هرچند بعضی بدون تعمق این حکمت‌را التقاطی ازآن مکاتب دانسته‌اند وصددرصد درست نیست، ولی بی‌شک فلسفه‌ایست تازه که از هضم وتحلیل تمام مکاتب مزبور و ابداع آن بروشی جدید پدید آمده است. ثالثاً حکمت یا فلسفه باید معنای عام ووسیع‌تری داشته باشد تا شامل تمام مکاتب فلسفی مادی وغیره نیز بشود، واگر مناط تمایز شرع اسلام یا بطورکلی مذهب باشد، فلسفه شامل هیچ یک از فلسفه‌های الهی نخواهد شد. رابعاً استدلال بربیان حقایق تمام اشیاء که موضوع فلسفه‌است با ادلّه شرعی بنظرغیرممکن می‌رسد: زیرا شرایع وادیان مستقیماً درمقام بیان حقایق اشیاء نیستند بلکه بیشتر درصدد تربیت وآدم‌سازی وارائه طریق به‌معنویات وامور اخلاقی وتصحیح امور معاشی واجتماعی بشر هستند. بهرحال تفکر و تدبّر درباره عالم طبیعت ازآن‌جهت ازنظرمذهب پسندیده‌است که معرفت بحق تعالی‌را درپی‌دارد، یعنی چیزیکه عقل به‌تنهائی ازمعرفت بدان بدون ارشادشرع عاجزاست. باری وجه تمایزمذکوربجهات مزبورچندان معتبرنیست، بخصوص که این وجه تمایزتنها از جهت‌روش‌مکاتب مزبوراست نه‌حقیقت‌آن‌مکاتب. تعیین مرزدقیق وامتیاز کاملاً جدا ومتمایز ازهم میان این مکاتب ممکن‌است یا نه؟ جای گفتگو بسیاراست. ولی نگارنده در این مقال تنها درمقام بیان بعض وجوه امتیاز وافتراق مکتب مشاء واشراق است نه‌بیان تمام موارد اختلاف این دو مکتب. بزبان دیگر نگارنده براین است که با زبان ساده موارد اصولی اختلاف وامتیازمکتب مشاء واشراق‌را تاآنجائی که این مجاله اجازه‌می‌دهد بیان کند تامبتدیانی که مانند من‌همواره فلسفه‌مشاء وحکمت اشراق‌را می‌شنوند ومی‌خوانند ولی فرق‌آن دو را بطور اصولی درجائی نمی‌بینند، با خواندن این مقال تا حدی بوجوه اصولی وکلی امتیاز این دومکتب پی‌ببرند و تنها به لقلقه زبان وگفتن نظیراین جملات که فیلسوف مشائی پیرو عقل واستدلال محض ویا محض استدلال است درصورتی‌که حکیم اشراقی معتقد به ارتیاض وکشف والهام است وپای استدلالیان را چوبی می‌داند (بدون

اینکه بواقع خودش بداند مقصود از این جملات چیست) اکتفا نمایند .

مع الاسف آن دقّت وموشکافی لازم میان مسائل ومباحث مورد اختلاف درمیان نویسندگان ما کمتر یافت می‌شود . اگر به کتب تراجم احوال و یا کتابهای تاریخ ادبیات نظر افکنیم ودرمثل بخواهیم غزّالی را از مولوی تشخیص بدهیم یا نظامی را مثلاً باسعدی مقایسه ووجه امتیاز آنهارا ازیک دیگر دریابیم ، ازاین کتب ومقالات هیچ امتیازی دقیق ومعین ومعلومی بدست نمی آوریم . مثلاً درمورد غزالی و مولوی هردو را می‌نویسند از اقطاب عالم حقیقت وصوفیان پاك طریقت‌اند ، درصورتیکه میان مشرب آن دو فرق از آسمان تا زمین است . وهردو تن شاعر نامی یعنی نظامی و سعدی ستارگان آسمان ادب فارسی وصف می‌شوند وبا این تعاریف وشروح احوال نه مبتدی امتیاز آنان را می‌فهمد ونه منتهی می‌تواند از آن بهره ببرد ، خلاصه اینکه این نوع شرح حالها است که این نتیجه را می‌دهد که دانش‌آموز ودانشجوی ما اگرشعری براوعرضه‌شود وسؤال شود بگمانت شعراز کیست؟ درجواب از رودکی شروع کرده ودر مثل به بهاری‌رسد وهمین‌طور نام می‌برد تا برحسب اتفاق آیا یکی درست درآید یا خیر . بعبارت دیگرطالب علم در جائی نخوانده واز کسی‌هم نشنیده که دقیقاً فرق وامتیاز سعدی ونظامی جزتفاوت زمان حیات آنان درچه امری‌است وبااینکه غزالی ومولوی ویا فارابی وابن‌سینا چه‌امتیازات مشربی ویا فلسفی دارند ، برای وی همه‌ی شعرا شاعرند وهمه‌ی عرفا صوفی وهمه فلسفه دانان حکیم . بگذریم که این رشته سر دراز دارد .

باری اگر بخواهیم امتیاز اصولی مکتب مشاء ومشرب اشراق‌را بدانیم باید سرچشمهٔ اختلاف‌را پیدا کنیم آنگاه نتایجی‌را که بر آن مترتب می‌شود بدست بیاوریم . اساسی‌ترین فرق میان این دومکتب دربیان حقیقت علم است ، یعنی اشراقی معتقد است که دراصل نفس ناطقه یا روح انسانی ازعالم بالا وازجنس مجردات بوده و بهمه حقایق جهان آگاه و پس‌ازاینکه بنا بمصلحت برای چند روزی درقفص تن وکالبد مادی قرار می‌گیرد این تن حجاب آن می‌شود و از آن حقایقی که قبلاً می‌دانسته غافل می‌شود وکسب علم

عبارت است از رفع این حجابهای نفسانی تا دوباره آگاه شود وخلاصه آنکه علم تنبّه است نه حصول یک صفت جدید . درصورتی که حکیم مشائی می‌گوید : نفس ناطقه انسانی در آغاز بسیط و خالی از هرگونه معرفت وعلمی است بهمین جهت آنرا عقل هیولانی گویند وباکسب علم ومعرفت صفت جدیدی بنام دانش بدان افزوده می‌شود و مرحله بمرحله پیش می‌رود تا آنجا که بکمال رسد و با عقل فعال اتصال یابد . بنابراین علوم‌افراد حادثند بنابگفته مشائی وصفت جدیدی‌است برای عالم ولی بنابمشرب اشراق علم و معرفت تنها متنبّه شدن است و برطرف کردن حجابهای ظلمانی مادیات است که حقایق درپشت آنها درنفس ثابت بوده وبراثر ریاضات وسیر وسلوک آن غبارها برطرف می‌شود ودوباره آگاه می‌شود .

فرق‌دوم این‌دومشرب‌ناشی‌ازهمین اصل قبلی‌است که‌بنابر مشرب مشائی‌علم‌صورتی ذهنی است ازمعلوم درنزد عقل وبزبان دیگر علم حصولی است . و بنابر مشرب حکیم اشراقی‌علم ، حضورعین معلوم است درنزد عقل . وبزبان دیگرعلم حضوری است . وفرق سوم در روش استدلال و بررسی مسائل است که مشائی محض استدلال عقلی را کافی می‌داند برای درک حقایق اشیاء ، درصورتی که فیلسوف اشراقی عقل‌را به‌تنهائی برای درک کنه وحقیقت اشیاء کافی نمی‌داند و سیر و سلوک نفسانی ومجاهده باهوای نفسانی‌را برای کشف حقایق لازم می‌داند . ولی چنانکه گفتیم این‌هم ناشی از اختلاف مسلکی‌است که درباره حقیقت‌علم دارند. زیرا علم‌حضوری ثابت درروح انسانی‌است که‌هواهای‌نفسانی حجاب آن شده‌است وجز با ریاضت ومجاهده بانفس‌امکان‌پذیر‌نیست ولی این بدان‌معنی نیست که فیلسوف اشراقی اصولاً عقل را معتبر نشمارد بلکه هرچیز درحدّ خود معتبر است واصولاً عقل جزئی بشری‌برای درک خواصّ وآثاروظواهراشیاء است نه‌حقایق آن‌اشیاء . راه رسیدن بکنه اشیاء وپیدا کردن‌عین‌الیقین‌تنها باریاضات ومجاهده باهواهای نفسانی‌است وچون عقل‌جزئی ناتوان ازدرک حقایق است چون برای‌آن مقصود آفریده نشده است تنها ظواهر را در می‌یابدکه یک مرحلهٔ ابتدائی علم است یعنی علم‌الیقین و

واگر بخواهیم بکنه و حقیقت اشیاء برسیم که مرحلهٔ عین‌الیقین است باید از راه سیر و سلوك وریاضت بدان رسید . واینکه عقل‌را به پای چوبین تشبیه می کند منظورعجزعقل دردرك حقایق‌است نه‌درك ظواهر. وگرنه هیچ‌حکیمی نمی‌تواند منکراعتبارعقل‌درتمیز میان ظواهراشیاء باشد ؛ زیرا عقل واقعیت دارد وآثاروجودیش‌ازهرامردیگر آشکارتر است وهیچ متفکری منکر بدیهیات نمی‌تواند باشد . چنانکه گفتیم ازنظرحکیم اشراق علم افراد بخویشتن وهمچنین به‌اشیاء خارج خود فرد ازنوع علم حضوری است که خود معلوم درنزد عالم حضوردارد ولی ازنظرفیلسوف‌مشائی هرچند علم‌افراد بذات خودشان حضوری است امّا علم‌آنها به اشیاء خارجی حصولی است . درهمین‌جا باید به این نکته اشاره کنم که اختلاف میان حکماء اشراق وفلاسفه مشاء دربسیاری ازمباحث مسأله «علم الهی» ناشی‌ازهمین اختلاف نظری‌است که درباب‌حقیقت‌علم اهم‌دارند. ونیزمسأله «اتحاد علم وعالم ومعلوم» یا«اتحاد عقل وعاقل ومعقول» براساس اختلاف نظردربارهٔ حقیقت علم مختلف می‌شود . بلکه اصولاً براساس همین اختلاف نظرهای اصولی میان مذهب اشراق ومکتب مشاء توجیه وتبیین بسیاری ازمسائل‌فلسفی مختلف می‌شود . لیکن بررسی تمام موارد اختلاف دراین مختصرممکن نیست ؛ زیرا فحص وبررسی کامل این موضوع موقوف برآنست که پیش‌ازاین کار، شمارمسائل‌فلسفی‌مورد بحث وبررسی‌فلاسفهٔ اسلامی تهیه وتدوین‌گرددآنگاه امعان نظر وتحقیق شود تا براساس امتیازات واصول یاد شده، معلوم‌گرددکه مشائیان درفلان مسأله خاص چه عقیده‌ای دارند و اشراقیان چه رأی و عقیده‌ای . بنابراین اظهارنظر دراین مورد را به مقال دیگر وامی‌گذاریم . ولی در پایان این‌نکته‌را نیز یادآور می‌شوم که این مقاله نویسنده براساس بررسی ومطالعاتی که سالیان درازدرمباحث فلسفه‌اسلامی‌داشته تهیه‌واستنباط شده‌است وگرنه‌بخاطرندارم که‌ازکسی چیزی دراین باب شنیده ویاکتاب ومقالی درباب تمیزمیان فلسفهٔ اشراق ومشاء خوانده باشم. منظورآنست که‌کتاب ومقالی خاص بررسی‌این موضوع‌را نخوانده‌ایم وگرنه‌جای جای درکتب فلسفی بطورمتفرق به ممیزات این مکتب اشارت رفته است و من بنده از

مطالعه آن متفرقات آنچه‌را در این مورد مذکور شد استنباط واستخراج نموده‌ام وبهمین جهت به‌کتاب یا مقاله‌ٔ خاص اشارت نرفته است . بزبان دیگر مطالب یاد شده عیناً از مأخذ یا مدارك خاصی اخذ و اقتباس نشده است تا بدان اشارت رود ، بلکه نتیجه درك بنده از مجموع مطالعاتی است که بعمل آورده‌ام . پر واضح است که این نوشته نه مجموع ممیزات این‌دومکتب‌را شامل است ونه احیاناً صد درصد ازخطا واشتباه مصون، بلکه آغازی است برای بررسی‌عنوانی خاص وجدیدکه بی‌تردید آگاهان وفرزانگانی که دراین مسائل‌مهارت وتبحّری دارند این موضوع را دقیق‌تر وعمیق‌تر بررسی‌خواهندکرد ودراختیار مشتاقان قرارخواهند داد . وبالله التوفیق اینك پاره‌ای دیگر ازامتیازات:

یکی‌دیگر ازموارد اختلاف‌مشاء واشراق مسأله وحدت‌وکثرت وجوداست. یعنی مشائین موجودات‌را حقایق متباثنه می‌دانندکه هیچگونه اشتراکی‌میان‌آنها وجودندارد. درحالی‌که اشراقیین قائل به‌وحدت وجود و کثرت موجودند ولی وحدت در کثرت ونیز کثرت در وحدت برای وجود قائل نیستند . و ملاصدرا قول مشاء را مردود دانسته و قول اشراقیین را پذیرفته است با این تفاوت که درحقیقت وجود وحدت در کثرت و کثرت دروحدت‌را بطریقی که درکتابهای خودآورده قائل است . دراین مسأله ونظائر آن تمیز فلسفهٔ ملاصدرا از اشراقیین و مشائین وحتی از صوفیه‌که معتقد به وحدت در وجود وموجود هردوهستند،شناخته می‌شود (رجوع به یادنامه ملاصدرا مقاله مصلح ص ۳۳-۳٤ شود) . خلاصه‌آنکه اشراقیین قائل به « وحدت وجود و کثرت موجود» هستند بدون‌اینکه هیچ نوع وحدتی درکثرت قائل باشند .

یکی دیگرازموارد اختلاف مشائین با اشراقیین مسأله انواع امتیاز موجودات از یکدگراست که بعقیده مشائین امتیاز دوموجود یا به تمام ذات است مانند امتیاز جواهر عالیه (مقولات عشر) یا بجزء ذات مانند امتیاز انواع یك جنس و یا بعوارض است مانند امتیاز اشخاص یك نوع ازیکدگر و موارد امتیار منحصردراین سه قسم است ولی اشراقیین امتیاز به‌نقص وکمال و شدّت وضعف دراصل حقیقت‌را نیز یك قسم دیگر

امتیاز موجودات می‌دانند. وامتیاز وجودات درمراتب طولیه بنقص وکمال وشدت وضعف است، ولی امتیاز درمراتب عرضیه وجودات دراضافه وجود بماهیات است (کثرت عرضیه عبارت است از کثرت افراد وجود یک مرتبه مثلاً درنازلترین مرتبهٔ طولی وجودات که شش مرتبه است) مرتبه وجود مادی است. موجودات فلکی و عناصر و جمادات و نباتات وحیوانات با اینکه همه در یک مرتبه طولی هستند کثرت در عرض مرتبه است که بوسیلهٔ اضافه این مرتبه وجود بماهیات خاصه متکثر شده‌اند (رجوع شود به مقاله مصلح در یادنامه ملاصدرا ص۳۷) بنابرآنچه ذکر شد، مشائین منکر امکان اختلاف وامتیاز بنقص و کمال وشدت ضعف درحقیقت واحده هستند، درصورتیکه اشراقیین این امکان را قائل هستند وصدرالمتألهین که دراین مسأله از اشراقیین تبعیت کرده این قسم امتیاز را به دلائل متقن اثبات کرده است.

فرق دیگرمیان نظریهٔ مشائین با اشراقیین درسعه و شمول موضوع علم حضوری است. خلاصه کلام آنکه مشائین علم حضوری را منحصر به علم شیء بذات خود می‌دانند، درصورتی که اشراقیین علم حضوری را درسه مورد اثبات می کنند بدین ترتیب: ۱- علم مجرد به ذات خود ۲- علم علت به معلول خود ۳- علم معلول به علت خود. صدرالمتألهین دراین مسأله نظریهٔ اشراقیین را تأیید کرده وبا برهان اثبات می کند.

این موضوع را علامه طباطبائی با این عبارت آورده است: **مبحث عاقل ومعقول:** دراین بحث صدرالمتألهین اقسام ادراکات حسّی و خیالی و وهمی وعقلی وخواص آنها را مورد بررسی قرارداده وروشن می‌سازد. وضمناً علم را که به حصولی وحضوری تقسیم می کند؛ برخلاف مذاق مشائین که علم حضوری را منحصر به علم شیء به ذات خود می‌دانند، با اشراقیین موافقت کرده وسه قسمش قرار می‌دهد: علم مجرد به ذات خود و علم علت به معلول خود، وعلم معلول به علت خود. وهمچنین برخلاف مذاق همهٔ حکماء نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فرفوریوس صوری (یکی از تلامذهٔ ارسطو) نقل شده تأیید کرده و بطور مشروح اتحاد مدرِك را با مدرَك خود (اتحاد

حساس با محسوس بالذات ومتخیل با تخیّل ومتوهیم با متوهّم و عاقل با معقول) اثبات می‌کند و با وجه مخصوصی که تقریب می‌کند این معنی را درموردی که ادراکی از قوه بفعل خارج شود یک نحو ترقی وجودی صاحب ادراك قرار می‌دهد و درحقیقت ادراك یک نوع انتقالی می‌باشد که صاحب ادراك از مرتبه وجود خود به رتبهٔ وجود مدرك پیدا می‌کند (یادنامهٔ ملاصدرا ص۲٤) . ظاهراین عبارت چنین است که حتی اشراقیین اتحاد عاقل ومعقول را ردکرده‌اند . درصورتی که بنظرمی‌رسد اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم حضوری می‌تواند تحقق یابد که آن نظریه (علم حضوری) مورد قبول اشراقیین است .

نتیجهٔ علمی درمکتب اشراق ومشاء یکی است ، یعنی هردومکتب به یک نتیجه فلسفی می‌رسند ولی هیچکدام به‌تنهائی نمی‌تواند بتمام حقایق برسد . وبزبان دیگر استدلال وتفکر محض عقلانی نمی‌تواند رازگشای همهٔ اسرار فلسفی باشد بلکه راه دیگری بنام کشف وشهود ووحی نیز باید به کمک استدلال وعقل شتابد تا بسرمنزل مقصود برسد. عقیدهٔ صدرالمتألهین بنابرآنچه علامه سید محمد حسین قاضی طباطبائی آورده چنین بود که ذکرشد . عین عبارت طباطبائی: چنانکه ازکلام صدرالمتألهین (دیباچهٔ اسفار وغیر آن) برمی‌آید وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول بحقایق علمی مخصوصاً درفلسفه الهیه‌را بتفکرخشک وخالی که سبک سیر علمی مشائین است اختصاص داد ، بلکه شعور و ادراك انسانی که مایهٔ افکارکلی فلسفی است ، چنانکه محصولی بنام تفکّر و اندیشه از راه قیاسات منطقی بار می‌دهد ، نمونه‌های دیگری نیز بنام کشف وشهود وبنام وحی‌ازخود بیرون می‌دهد . وچنانکه در میان افکارقیاسی چیزهائی پیدا می‌شودکه هرگزانسان تردید دراصالت وواقع نمائی آنها ندارد ، همچنان‌درمواردکشف وشهود وهمچنین‌درمورد وحی‌همان خاصیّت پیدامی‌شود. و بعبارت دیگر پس ازانکه بموجب برهان علمی واقع بینی انسان مکشوف شده، و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی ، بیرون‌نما بوده و از واقعیت خارج

حکایت می‌نماید، دیگر فرق میان برهان یقینی و کشف قطعی نخواهد ماند و حقایقی که از راه مشاهدهٔ کشفی قطعی بدست می‌آیند همانند حقایقی هستند که ازراه تفکّر قیاسی نصیب انسان می‌شوند . و همچنین پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرق میان موارد دینی حقیقی که حقایق مبداء و معاد را وصف می‌نماید و میان مدلولات برهان و کشف نمی‌ماند (یادنامهٔ ملاصدرا ص ۱۷)

یکی ازجامعه شناسان معاصر در تمایز میان علم استدلالی و علم اشراقی چنین می‌نویسد : درنزد جامعه شناسان و روانشناسان. تفاوت میان شناخت تدریجی تجربی و شناخت دفعی ناگهانی (همان علم استدلالی و علم اشراقی) بدین صورت که شناخت استدلالی تدریجی است که از برخود ارگانیسم (بدن) با محیط (طبیعت) وطی مراحل احساس وادراك و وانتزاع مفاهیم کلی و سرانجام بوسیله استقراء و یا قیاس حاصل می‌شود و فرق آن با علم ناگهانی (اشراقی) درآنست که طی مراحل متفاوت است، گاهی تند و سریع است و گاهی کند. وگاهی باتوجه به طی مراحل وارتباط آنها باهم حاصل، وگاهی بدون توجه به طی مراحل و ارتباط آنها باهم حاصل می‌شود. وگرنه بدون طی این مراحل شناخت یا علم بهیچوجه امکان ندارد حاصل شود . آن شناختی که با توجه به‌طی مراحل وارتباط آنها حاصل شود علم تدریجی یا استدلالی نامیده می‌شود و اگر بدون توجه بمراحل مذکور وارتباط میان آنها حاصل شود آنرا علم ناگهانی یا علم اشراقی گویند. وحتی ممکن است استنتاج و حصول علم در خواب انجام گیرد . واین قسم اخیر را کسانی که طبع کرامت پسند ومعجزه گرا دارند، علم اشراقی می‌خوانند موضوع یادشده درکتاب «زمینه جامعه شناسی» چنین آمده است : ب ـ شناخت تدریجی وشناخت ناگهانی ـ : مرحلهٔ اول شناخت ـ شناخت حسی ـ معمولاً به مرحله دوم ـ شناخت منطقی ـ کشانیده می‌شود. ولی در زندگی روزانه در بسا موارد ، بین مرحلهٔ اول و مرحلهٔ دوم شناخت فاصله می‌افتد ، یا اساساً شناخت از مرحلهٔ اول در نمی‌گذرد . به علاوه، جریانهای مختلف هر مرحله با شدت وسرعت یکسانی طی نمی‌شود . ادراك گاهی به تندی، وگاهی به کندی

دست می‌دهد ، عاطفه زمانی شدت می‌گیرد ، و زمانی ادراك بر عاطفه چیرگی می‌ورزد . جریانهای شناخت گاهی بطور منظم و متوالی طی می‌شوند . وگاهی دریکی از آنها وقفه یا توقفی روی می‌دهد . ممکن است کسی پس از ادراك امری ، از استنتاج باز ماند وسالها بعد ناگهان درخواب یا بیداری ، نتیجه گیری کند . برهمین شیوه ممکن است کسی در موردی به سرعت جریانهای گوناگون شناخت مسئله ی غامض را در نوردد و به حل آن نائل آید ، حال آنکه درمواردی دیگر از عهده‌ٔ چنین کاری برنیاید . تاریخ علم وهنر در این زمینه نمونه‌های بسیار عرضه داشته است تارتی نی (Tartini) آهنگساز ایتالیائی قرن هیجدهم ، صورت نهائی آهنگ معروف خود ، « سونات شیطان » را درخواب تنظیم کرد . وآرخی مددس - ارشمیدس - (Archimedes) دانشمند یونانی سده‌ٔ سوم پیش از عیسی بغتهً درگرمابه به کشف قانون علمی بزرگی توفیق یافت .

شناخت ناگهانی - خواه معلول سرعت عمل استثنائی باشد ، خواه نتیجه‌ٔ غائی تفکرات پیشین ، به‌نظر کسانی که طبعی کرامت بین ومعجزه‌جو دارند ، کاری خارق‌العاده است . این گونه مردم شناخت را دوگونه می‌دانند : یکی شناخت « عقلی » ، دیگری شناخت « اشراقی » یا « شهودی » . بگمان اینان ، شناخت عقلی نتیجه‌ٔ احساس و ادراك و استنتاج است وشناخت اشراقی یاشهودی از عالم حس برکناراست و تنها به‌مدد عبادت وریاضت دست می‌دهد ، غافل از آن که شناخت دفعی نیزهمانا شناخت معمولی وتدریجی است ، فقط با این تفاوت که مراحل مقدماتی آن به سرعت روی داده‌اند یا قبلاً واقع شده‌اند ، وشهود چیزی جز نتیجه‌ٔ نهائی آن مراحل نیست » .

(زمینه جامعه‌شناسی آریان پور ص ۲-۳)

این عین عبارت کتاب بود که بنظرچند ایراد بر آن وارد است : اولاً : حقیقت شناخت یا علم در آن معلوم وشناسانده نشده است . آیا ازچه مقوله‌ٔ ملـفی است؟ اضافه است یا کیف یا خارج ازاین مقولات واز نوع حقیقت وجود است . ثانیاً معلوم نشده عالم کیست وعلم کدام ومعلوم چیست ثالثاً تنها مراحل شناخت وچگونگی جریانهائی

که منتهی به علم می‌شود بحث شده واز حقیقت آن که یک موضوع فلسفی است سخنی در میان نیست. درحالی که اصطلاح «علم استدلالی» و «اشراقی یا شهودی» یک اصطلاح فلسفی است که تفاوت و تمایز حقیقت علم را از نظر دو مکتب فلسفی نشان می‌دهد و در حقیقت ناشی از اختلاف نظر این دو مکتب در خصوص حقیقت «نفس ناطقه» یا مدرك بکسره راه است وبهرحال بکاربردن این دو اصطلاح درمباحث روانشاسی خطاء است. باری علم چه از طریق استدلال حاصل شود و چه از طریق سلوك وریاضت و اشراق وشهود، حقیقت آن باید معلوم شود وهمچنین ارکان آن وشاید بتوان گفت: علم استدلالی منطبق است با علم الیقین وعلم اشراقی با عین الیقین وعلم شهودی با حق الیقین.

تحلیل متن کتاب بطوراختصار

۱ ـ مؤلف کتاب عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ ه) این اثر را با حمد وسپاس خدا ودرود برپیامبروآل ویاران او آغازکرده وسپس می‌گوید: رسالهٔ حاضر درتحقیق مذهب صوفیه وحکماء و متکلمین متقدم درخصوص وجود واجب تعالی و اسماء وصفات وی وچگونگی صدور کثرت ازوحدت ومباحث مربوط به‌مسائل مذکوراست تاجائی که فکر واندیشه آدمی بدان دست‌رس دارد. آنگاه مقدمه‌گونه‌ای است درباب اینکه در جهان وجود حتماً واجب‌الوجودی هست وگرنه وجود درممکنات منحصر می‌گردد و لازمهٔ آن آنست که هیچ چیزی بوجود نیاید: سپس بشرح عقیده ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری معتزلی درباب عینیت وجود با ذات موجود که تنها مختص بواجب الوجود نیست بلکه وجود تمام موجودات عین ذات آنهاست سخن می‌گوید. وآنگاه بطلان این عقیده را با ذکر ادلّه اثبات می نماید. واضافه می کند که عقیده جمهورمتکلمان براینست که وجود دارای مفهوم واحدی مشترك بین تمام وجودات است و مفهوم واحد مذکور با اضافه به‌اشیاء متکثر وحصه، حصه می‌شود ومفهوم واحد مذکور وحصص یاد شده خارج از

ذات اشیاء هستند وذهناً بر آنها عارض می‌گردند. خلاصه مذهب حکما در مسأله مزبور به این شرح است که وجود را مفهوم واحد مشترکی است بین وجودات ولی وجودات به ذات خود حقایق مختلف ومتکثر هستند وتکثر آنها به‌صرف اضافه نیست، چه در این صورت همه درحقیقت خود متماثل خواهند بود. وهمچنین تکثر آنها به فصول نیست و گرنه وجود مطلق جنس آنها خواهد بود. بلکه وجود عارض لازم آنها است مانند نور خورشید و نور چراغ که ازجهت حقیقت و لوازم با هم مختلفند و درنوریت که عرضی آنها است مشترکند. بنابراین سه امر درباب وجود متحقق است: مفهوم وجود وحصص آن که بوسیله اضافه به اشیاء پدیدمی‌آید. و وجودات خاصه مختلف الحقائق. مفهوم وجود ذاتی حصص و داخل در آنهاست ولی هردو خارج از حقایق وجودات خاصه‌اند. ووجود خاص درواجب عین ذات ودرغیرواجب زائد وعارض بر آن است. ولی نظر وعقیده صوفیه درمسأله وجود این‌است که می‌گویند: مفهوم وجود همانطور که حکماء نیزگفته‌اند امری زائد و اعتباری است که جز در وعاء عقل موجود نیست و حقیقت وجود یک حقیقت واحد ومطلق است که معروض این مفهوم است و درعالم عین و خارج جز همین حقیقت واحد و مطلق هیچ چیز دیگر به حقیقت وجود ندارد بلکه همه مظاهرهمین حقیقت واحده است. آنگاه مؤلف درتصحیح وتأیید این عقیده می‌کوشد واعتراض‌هایی را که بر آن وارد شده مردود می‌شمارد وپس‌ازآنکه بااستدلال آن قول را تأییدکرده اضافه می‌نماید که مستند صوفیه درعقیده‌اشان کشف وعیان است نه استدلال وبرهان، زیرا آنان با توجه به جناب حق، خاطرازهرچه غیر اوست خارج ساخته وبدین‌طریق نورالهی برقلب‌آنان پرتوافکن شده واشیاء را چنانکه هستند به‌آنان نمایانده‌است واین‌ظهورطوری‌است وراء طورعقل واین‌امردرنظرعقل‌هم‌مستبعد نیست، زیرا طورهای‌بیشماری ورای طورعقل‌هست که‌جز خدا عددآنهارا کس نمی داند.ونسبت عقل بامقایسه بااین‌نورالهی مانند نسبت وهم بامقایسه‌به‌عقل‌است وهمانطور که‌ممکن‌است عقل‌به‌وجودچیزی که‌وهم‌ازدرک‌آن عاجزاست حکم‌کند(مانند موجودی که نه‌خارج از

عالم و نه داخل در آن باشد) همچنین ممکن است که این نور الهی موجب کشف وشهود به صحت امری که عقل از درك آن عاجز است حکم کند. مثلاً حکم به وجود حقیقت مطلق ومحیطی که هیچ تغییر وتعیّنی آن را مقید ومحصور نسازد بکند (هر چند عقل از درك چنین حقیقتی عاجز باشد). بلکه نظیر آن را نیز اصحاب عقل ونظر نیز ممکن شمرده‌اند یعنی وجود کلّی طبیعی. هر چند بحث پیرامون ادله مثبتین وجود کلّی طبیعی و منکرین آن طولانی است و جای آن در اینجا نیست، زیرا استدلال هر دو گروه خالی از مناقشه نمی‌باشد. ولی در عین حال می‌تواند نمونه و شاهدی بر تأیید عقیدهٔ صوفیه در باب وحدت وجود باشد. در اینجا مؤلف به ذکر پاره‌ای از ادلهٔ مثبتین وجود کلی طبیعی ومنکرین آن می‌پردازد و از تأیید وتضعیف آنها اعراض کرده طالبین را به کتب مفصل در این باب ارجاع می‌دهد و این بحث را پایان می‌برد وبه اصل مقصود که اثبات واجب‌الوجود است می‌پردازد. او می‌گوید واجب‌الوجود مطلق حقیقت وجود است نه وجود خاص متعین و در تبیین مطلب می‌گوید: تردید نیست که مبدأ وجود موجود است حال گوئیم: یا اینکه مبدأ وجود حقیقت وجود است یا چیزی غیر وجود، ممکن نیست که غیر وجود باشد زیرا در این صورت واجب‌الوجود به غیر خود که همان مبدأ باشد نیازمند خواهد بود و احتیاج با وجوب وجود منافات دارد بنابراین حقیقت وجود مبدأ وجودات است پس اگر مبدأ مطلق حقیقت وجود باشد مطلوب ثابت است و اگر وجود متعین باشد ممتنع است زیرا آن تعین نمی‌تواند داخل در حقیقت وجود واجب باشد زیرا ترکب لازم آید پس باید خارج از آن باشد ودر اینصورت مطلوب یعنی اینکه واجب‌الوجود صرف‌الوجود است وتعین صفت عارضی است حاصل و ثابت می‌شود اگر بگویند چرا تعین عین آن نباشد گوئیم در صورتیکه بمعنی ما به‌التعین در نظر گرفته شود مانعی نیست که عین واجب باشد ولی درصورتیکه بمعنای تشخیص باشد بطوریکه قابلیت جمع با دیگر تعینات نداشته باشد صحیح نیست و عین واجب نمی‌تواند باشد. خلاصه آنکه آنچه از مطالعه کتب صوفیه برمی‌آید آنست که مکاشفات آنان تنها بر اثبات ذات مطلقی که محیط بر تمام مراتب عقلی وعینی است ومنبسط

بر تمام موجودات ذهنی وخارجی‌است وتعینی نداشته باشد که مانع ظهور آن با تعین دیگر باشد دلالت دارد. بنابراین مانعی نیست که تعینی که مجامع با همه تعینات باشد برای او اثبات گردد وآن تعین عین‌ذات بوده وزائد بر ذات ذهناً وخارجاً نباشد. وبا این‌فرض اشتراك اورا میان کثیرین ممتنع می‌داند ولی تحول آن وظهورش درصور نامتناهی علماً و عیناً بحسب نسبتهای مختلف واعتبارات متغایر مانعی نمی‌بیند. نمونه این‌را درنفس ناطقه انسانی به‌اعتبار ظهورش درحواس وقوای مختلف درعین عدم تعدد و تکثّر آن می‌توان با دقت عقلی دریافت. وهمچنین از انبیاء و اولیاء نمونه‌هائی نقل شده است چنانکه در مورد ادریس گفته‌اند همان الیاس است بدون خلع و لبس. وهمچنین از قضیب البان الموصلی نقل است که درآن واحد درمجالس متعدد دیده شده‌است. واین همانند صورت یك فرد جزئی است که درآینه‌های متعدد وفراوانی که مختلف دررنگ و اندازه باشند دیده شود که همهٔ تکثّری که درصورتها به نسبت الوان و اندازه‌های آنها دیده می‌شود دروحدت آن جزئی خللی وارد نمی‌آورد وظهورش دریکی ازآن‌آینه‌ها مانع ازظهوروی درآینه‌های دیگر نمی‌گردد. ودراینجا سخن را در اثبات واجب واینکه حقیقت مطلق وجود همان وجودواجب تعالی‌است بپایان‌می‌رساند ودرباب وحدت باریتعالی وچگونگی صفات الهی و عینیت یا زائد بودن‌آن برذات او سخن می‌گوید. وخلاصه کلام وی در باب توحید اینست که متکلمان وحکما حقتعالی را موجود وجود خاص یا خود وجود خاص می‌دانند وبهمین‌جهت نیاز به اثبات توحید باریتعالی دارند ولی صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند و حقیقت واجب تعالی را وجود مطلق می‌دانند احتیاجی به اقامه دلیل برتوحید واجب ونفی‌شریك ازوی ندارند. زیرا تعدد واثنینیت بدون قید واضافه امکان ندارد وهرقید و اضافه‌ی اورا از اطلاق می‌اندازد وتنها مقابل وجود مطلق عدم است که نیستی‌است. ونیزوحدت باریتعالی زائد برذات وی نیست بلکه وحدت عبارت است ازلحاظ ذات واجب مِن حیث هوهو وبه‌این اعتباروحدت نعتی برای ذات نیست بلکه عین ذات است وآنرا محققان صوفیه احدیّت ذاتیّه گویند. و گر حقیقت واجب

بشرط انتفاء جمیع اعتبارات لحاظ شود ومقام احدیت باشد واگر بااعتبار صفتی ملاحظه شود مقام واحدیت می‌شود . امّا درباب عینیت ویا زائد بودن صفات برذات بطور کلی می‌گوید : اشاعره معتقدند که صفات واجب قدیمند وزائد برذات و حکماء می‌گویند: صفات عین ذاتند درحقیقت امّا دراعتبار ومفهوم مغایر باذات هستند وصوفیه می‌گویند که صفات حق ازجهت وجود عین ذات حقند واز لحاظ تعقل مغایر با ذات وی هستند. زیرا ذوات ما بشرها ناقص است وبوسیله صفات به کمال می‌رسد واما ذات الهی کامل است ودرهیچ چیز بهیچ امری احتیاج ندارد . اما درباب علم الهی سخن بتفصیل آورده و می‌گوید : تمام حکما وکلّ عقلا صفت علم را برای حقتعالی ثابت می‌دانند بجز گروه قلیلی از قدما که به گفته آنان نباید اعتنائی داشت . امّا متکلّمان چون قائل به زیادتی صفات برذات واجب هستند در مورد علم الهی وحصول صور کثیره در ذات محظوری نمی‌بینند . ولی حکما که قائل به عینیت صفات با ذات هستند سخنشان مضطرب است . ابن سینا در اشارات می‌گوید : خداوند چون ذات خودرا که علت کثرات است تعقل کند لازمه‌اش تعقّل کثرات است پس تعقل کثرات لازمه تعقّل ذات وخود کثرات معلولات ذات است ومترتب بران ومتأخّر ازآن هستند . بنابراین تکثرمعالیل لازمه ذات قدحی بروحدت ذات وارد نمی‌سازد، زیرا تکثّر لوازم مستلزم تکثّر در ملزوم نیست خواه لوازم متقرّردرذات ملزوم باشند خواه خارج ازآن . خلاصه آنکه واجب الوجود واحد است و وحدت آن به سبب صور متکثره متقرردرآن از میان نمی‌رود. وخواجه طوسی اعتراضات متعددی بر گفتهٔ شیخ وارد می‌داند وخودمی گوید که علم باری به اشیاء بحصول صورت آن اشیاء نیست بلکه علم حضوری است . وامّا از نظرصوفیه علم باری مانند سایرصفات وی از لحاظ وجود عین ذات اوست وتغایر ذات با صفات اعتباری است . درخصوص علم هم گویند: ذات باری عاقل است مر ذات خود را و تعقل ذات با خود ذات تغایر اعتباری دارد . تعقّل ذات علت تعقّل معلولات اوست وتغایر آن معلولات نیز اعتباری است وخلاصه آنکه قول به وحدت وجود ـ حال ومحل بودن وعاقل ومعقول

بودن را ـ از میان برمی‌دارد و یک حقیقت که همان ذات واجب باشد به اعتبار اینکه ذات خود را بذاته تعقل می‌کند هم عالم است وهم معلوم و به اعتبار اینکه بذاته تعقل ذات کرده نه بصورت زائد، علم است. حاصل کلام آنکه یک حقیقت است و به اعتبارات متعدد می‌شود. مؤلف براین گفته نیز اعتراضاتی وارد کرده وآنگاه آنها را مردود دانسته وهمین نظریه را تأیید می‌کند. آنگاه دربارهٔ علم واجب به ذات خود و به جزئیات بتقریر دیگر سخن می‌گوید بدین عبارت: واجب تعالی به جهت اطلاق ذاتی باهمه موجودات معیّت ذاتی‌دارد وحضور وی با اشیاء علم وی بدانها است و به‌همین‌جا بحث درباب علم را پایان می‌برد و به بررسی صفت اراده می‌پردازد. او می‌گوید: که: حکماء و متکلمان هر دو دراثبات اراده برای باری تعالی اتفاق دارند ولی در خصوص معنای‌آن اختلاف بسیاراست. متکلمان براین عقیده‌اند که اراده صفتی قدیم و زائد بر ذات است چنانکه درسایرصفات حقیقیه. ولی حکماء گویند: اراده همان علم به نظام اکمل است که‌آن را عنایت نامند. خلاصه‌آنکه متکلمان گویند ارادهٔ صفت مستقلی است که براثرعلم وقدرت حاصل می‌شود وخود مستقل است، ولی حکما می‌گویند تنها ذات الهی‌است وعلم وی که عین ذات وی است وذات وعلم را درایجاد موجودات کافی می‌دانند بدین‌معنی که‌علم باریتعالی عین‌قدرت واراده اواست وخود علم هم‌عین‌ذات‌است وهمین است معنی‌اتحاد صفات باذات. اما محققان صوفیه معتقدند که خداوندرا اراده‌ای زائد برذات است ولی این زیادت بحسب تعقل است نه زیادت خارجی چنانکه درسایر صفات حقیقی نیزهمین نظررا دارند. بنابراین صوفیه با متکلمان ازاین‌جهت که اراده را صفتی خارجی زائد برذات می‌دانند مخالفت دارند و با حکماء از این‌جهت که اصولاً اراده را نفی می‌کنند مخالف هستند. درمسألهٔ قدرت نیز بایدگفت که همهٔ ارباب ملل معتقدند که باریتعالی قادراست یعنی می‌تواند عالم را ایجاد کرده یا ایجاد نکند وهیچ یک ازایجاد وعدم‌آن بروی‌لازم‌نیست بطوریکه انفکاک از ذات ممتنع باشد. امّا حکماگویند ایجاد عالم بروجه نظام اکملی که بوجودآمده ازلوازم ذات باری‌تعالی است وانفکاک آن از ذات محال است و این را کمال تام می‌دانند وقدرت بمعنای توانائی برترک وانجام یک

امر که برای ممکنات اثبات می‌شود نشان نقصان است و بر باری تعالی محال. و بهر حال حکیم و متکلم هر دو خداوند را قادر می‌دانند ولی حکما معتقدند که مشیّت ذات برایجاد همان فیض وجود الهی است که لازم ذات وی می‌باشد همچنانکه سائر صفات کمال از لوازم ذات باریتعالی هستند و انفکاك آنها از ذات باری تعالی ممتنع و محال است. امّا صوفیه قدرت زائد بر ذات برای حق اثبات می‌کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات در تعقل است نه در خارج؛ علاوه بر این معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدهما بحسب مصلحت درحق واجب جایز نیست، زیرا حق تعالی احدی الذّات و واحدی الصفات است. بلکه بمعنی اختیار است یعنی امری بین اختیار و جبر بمعنی معهود نزد مردم است. با این همه امور مقدر و غیر مقدر درعلم الهی ازلاً و ابداً مرتسم است و مرتب بترتیبی است که احسن و اکمل از آن ممکن نیست هرچند حسن این نظام براکثرین مختفی است و آنان امکان وجود هر دو طرف را توهم می‌کنند ولی در نفس الامر آنچه وجود یافته و واقع شده واجب و لازم بوده و آنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است. خلاصه آنکه اختلاف نظر متکلم و حکیم و صوفی در مسأله قدرت باری تعالی بهمان نحو است که در سایر صفات الهی ذکر شد. و نکتهٔ دیگر در این مقام که مورد اختلاف است اینکه آیا می‌توان وجود واثر قدیم را به فاعل مختار نسبت داد یا نه؛ زیرا هر فاعل مختار فعلش مسبوق به اراده و مقدمات اراده است و بنابراین قدیم نمی‌تواند باشد و هر دو طائفه متکلم و حکیم استناد اثر قدیم را به فاعل مختار به دلیل مذکور ممتنع می‌دانند: منتهی متکلم صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می‌کند و نفی اثر قدیم از ذات می‌کند و بزبان دیگر افعال باری را همه حادث می‌داند بخلاف حکیم که افعال باری تعالی را همه قدیم می‌داند و صفت اختیار را از وی نفی می‌کند. امّا صوفیه معتقدند که باریتعالی را هم اثر و فعل قدیم است و هم صفت اختیار دارد. آنان می‌گویند: هرچند افعال باری بر فرض فاعل مختار بودن ناگزیر مسبوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است که از لحاظ تعقل ممتاز است نه از لحاظ خارج مانند نسبتها و اضافات. بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد . تذکره : باید دانست صفات کمال الهی ازقبیل اراده وعلم و قدرت وغیره را دواعتباراست : یکی‌اعتبار انتساب آنها بحق‌تعالی ازلحاظ وحدت صرفه حق جل وعلاکه ازاین نظر ازلی وابدی وکامل وبدون شائبه نقص هستند . دوم اعتبار انتساب وتجلی‌آنها درذوات وماهیات مجالی ومظاهراست که بدین اعتبار از جهت نقص قابل‌ومجلی[1] نقصان می‌یابد . البته ذات متجلّی بری از نقصان‌است. آنگاه مؤلف درباره‌ٔ کلام خداوندوانیکه به‌اتفاق انبیاء(ع) خداوند متکلم‌است به بحث پرداخته ومی‌گوید: درمورد این‌صفت دوقیاس متعارض‌ذکرشده است : اول اینکه‌کلام خدا صفت اوست وتمام صفات خداوند قدیم هستند . نتیجه : کلام خدا قدیم است . دوم اینکه : کلام خدا مرکب از اجزائی است که دروجود مترتب بریکدیگرهستند وهرآنچه چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است . ومسلمانان دراین مسأله بچهاردسته‌شده‌اند: دوگروه بصحت قیاس نخست قائلند . و دوگروه دیگر قیاس دوم را صحیح می‌دانند . دوگروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می‌دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می‌خوانند . و دوگروه دوم نیز بهمین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگرکبرای‌آنرا ناصحیح می‌دانند . آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می‌شمارند ومی‌گویند: کلام حق‌از جنس اصوات وحروف نیست بلکه صفتی‌است ازلی‌که به‌ذات حق قائم است. وسپس درشرح این مجمل‌گوید: که سه چیز دراین مورد هست معانی و عبارات دال برآنها و صفتی‌که بوسیله آن بتوان معانی را بقالب عبارات درآورد . تردید نیست‌که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است وآن دو امردیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می‌باشند . ولی این اختصاص به‌کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق‌تعالی قدیم هستند . وآنگاه بشرح کلام نفسی‌پرداخته واعتراضاتی برآن وارد می‌سازد . سپس بشرح عقیده صوفیه می‌پردازد وآنرا تأیید می‌نماید بدین تقریب که‌کلام خداکه یکی ازصفات وی است با کلام خلق متفاوت است . زیرا کلام خلق باعث

حد ورسم واثنینیّت وتکثر او می‌گردد ولی کلام باری مانند دیگر صفات وی اورا محدود نمی‌کند بلکه کلام وی جز علم او نیست که آن نیز عین هویت حق است و زائد بر آن نیست. وخلاصه آنکه صفات باری‌تعالی قابل احصاء نیست وهیچکدام از دیگر منفصل وممتاز نیست به‌جز ازلحاظ اعتبارات وتعابیر وگرنه همان علم به‌اعتباری بصر وبه‌اعتباری سمع است و غیره وکلام خدا جز این نیست که مکنونات علم خویش را به هرکس بخواهد افاده می‌کند. دراینجا کلام ابن عربی وقونوی‌راآورده ونتیجه می‌گیرد که کلام باری جزافاده علم وی به‌مستفیض نیست ولی کتب منزّله آسمانی‌مانند قرآن که ازحروف تنظیم شده‌اند کلام حق هستند که بوسیله علم و قدرت در برزخ جامع بین غیب و شهود یعنی عالم مثال درمجالی حس وخیال ظهوریافته‌اند بنابراین هردوقیاس ذکرشده درآغاز کلام به دواعتبار صحیح هستند. و پس‌ازآنکه سخن را درباب کلام خدا به پایان می‌برد درباب عدم قدرت موجودات ممکن (درافعالشان ـ جبر) به بحث می‌پردازد و می‌گوید: ابوالحسن اشعری را اعتقاد براینست که افعال اختیاری عباد تنها با قدرت خدا واقع می‌شوند و قدرت عباد را درآن تأثیری نیست جزاینکه مشیت خدا براین جاری است که قدرت و اختیاری در عبد بوجود می‌آورد و مقارن با آن فعل مقدّر خود را بوسیلهٔ عبد ایجاد می‌کند و بنابراین افعال، مخلوق الله و مکسوب عبد است. ومقصود ازاکتساب عبدآنست که فعل مخلوق خداوند با قدرت و ارادهٔ عبد مقترن شده است ولی قدرت واختیار عبد هیچ تأثیری در فعل ندارد جزاینکه عبد محلّ وقوع فعل است. وامّا حکما گویند: افعال عباد برسبیل وجوب وامتناع تخلّف ازعباد بوسیلهٔ قدرت و اختیاری که باریتعالی در او به وجودآورده پدید می‌آید (یعنی اجباراً فعل ازعبد صادر می‌شود). اما صوفیه که قائل به‌وحدت وجودهستند می‌گویند که چون حق تعالی ازمرتبهٔ وحدت واطلاق خود بمراتب تکثر و تقید تنزل کند، اسماء وصفات وی متنازل شوند و همانطورکه ذات مقید شود صفات نیز به حسب استعدادات قوابل، تقید پیداکنند. بنابراین علم وقدرت وارادهٔ آنان همهٔ صفات متنازله حق هستند که به مراتب ممکنات تنزل کرده ودرآنها ظهور نموده است. پس افعال عباد همه افعال خدا است. درمرتبه

تنازل به مرتبهٔ ممکنات . وخصوصیات استعدادات ماهیات در واقع اطلاق صفت الهی را مقید کرده است وهمین معنی مکسوب بودن افعال برای عباد است . بزبان دیگر عقیدهٔ صوفیه با اشاعره یکی است با این تفاوت که اشاعره افعال عباد را مخلوق خدا ومکسوب عبد می‌دانند ولی صوفیه افعال عباد را افعال خدا می‌دانند درمرتبهٔ ظهور در ماهیات ممکنه . و واپسین سخن در این کتاب دربارهٔ چگونگی صدور کثرت از وحدت است که دراین بخش بتفصیل از عقیده متکلم وحکیم وصوفی سخن رفته است و خلاصه آن چنین است . اشاعره را عقیده براینست که استناد آثار متعدد وکثیر به واحد بسیط رواست ومانعی ندارد، آنان تمام ممکنات نامتناهی را بلاواسطه مستند بحق وصادر ازاو می‌دانند وخود حق تعالی را از ترکیب منزه می‌شمارند . ولی حکما استناد آثار متعدد و متکثر رابدون تعدد آلات ووسائط به‌مؤثر بسیط واحد غیر جائز می‌شمارند. وبه‌نفس ناطقه انسانی که بوسیلهٔ آلات متعدد یعنی اعضا وقوی، افعال متعدد انجام می‌دهد، مثال می‌زنند. و نیز بوسیله تعدد شروط و قوابل صدور کثیر از واحد رامع الواسطه جائز می‌دانند چنانکه در عقل فعال که بعقیدهٔ آنان حوادث واقعه در عالم عناصر بوسیلهٔ شرائط و قوابل متعدد از وی صادر می‌شوند . واما درخصوص بسیط واحد حقیقی که هیچ گونه تعددی نه‌ازجهت‌ذات ونه‌ازجهت‌صفات حقیقی ونه‌ازجهت‌صفات‌اعتباری ونه‌به‌حسب شروط وقوابل متصور ومفروض نباشد صدور کثرت ازوی محال است . بنابراین بمبدأ اول که ازهرجهت واحد و بسیط است جز یک اثر نمی‌تواند استناد پیدا کند . اما در مورد اشاعره که صفات حقیقیهٔ زائد برذات حق‌تعالی اثبات می کنند واورا واحد بسیط از جمیع جهات نمی‌دانند این قاعده (که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود) شامل نمی‌شود . بهرحال هریک از فریقین دلائلی براثبات مدعای خود اقامه می کنند ولی هردوفرقه برادلهٔ یکدیگرخدشه وارد ساخته و ایراد و اعتراض دارند . ولی ظاهر آنست که عقیده حکما بعدم جواز صدور کثیر ازواحد بسیط حق وصحیح است و بهمین جهت محققان ازصوفیه دراین قاعده باآنان موافقت‌دارند ولیکن دراینکه مبدأ عالم چنین

وحدتی دارد مخالف هستند زیرا صوفیه صفات ونسبتهائی برای ذات حق اثبات می‌کنند که مغایرت آنها با ذات وی عقلی‌است نه‌عینی وخارجی و بنابراین عالم متکثرات را از حق تعالی به اعتبار کثرت صفات و نسبت‌ها نه از جهت وحدت ذات جائز می‌دانند . بزبان دیگر مبدأ اول از جهت وحدت ذاتی تنها یک اثر از وی صادر می‌شود که همان قلم اعلی وملائک مهیمن و کمّل از اولیاء باشند وهمه دریک مرتبه هستند وبواسطه‌همان صادر اول اعتبارات دیگر بذات ملحق می‌شود و بوسیلهٔ آن اعتبارات کثرت وجودیه حقیقی تحقق می‌یابد. بنابراین صوفیه درامتناع صدور کثیر از واحد بسیط با حکما موافق هستند ولی از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول با آنان مخالف هستند . واما متکلمان (اشاعره) از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول موافقت دارند ولی از جهت جواز صدور کثیر از واحد حقیقی باآنان مخالف هستند . بنابراین اشاعره که قائل به‌امکان صدور کثیرازواحد هستند نیازی بدقت نظر درچگونگی صدور ممکنات متکثر از مبدأ واحد ندارند ولی‌حکما وصوفیه که قاعدهٔ « امتناع صدور کثیر از واحد را قبول دارند » بدقت نظر و تشریح عقیده خویش درباب چگونگی صدور ممکنات از مبدأ واحد اول نیاز دارند . حکما می‌گویند : صدور کثیر از واحد به لحاظ اعتبارات مختلف جائزاست وبیان نظر آنان دراین مسأله به‌لطف قریحه نیازدارد . وفرضیه آنان (حکماء) دراین مسأله چنین است که : مبدأ اول را (الف) و صادر اول را که مرتبه ثانی است (ب) فرض می‌کنند و برای (الف) بوسیلهٔ (ب) اثری است که (ج) باشد . وجود (ب) را نیز اثری است که (دال) باشد و این دو (ج ـ د) در مرتبهٔ دوم قرار دارند . آنگاه برای (الف) بهمراه (ج) اثری است که (ه) باشد و بهمین ترتیب اعتبارات تکثّر پیدا می‌کند ومراتب افزوده می‌شود تا به ده مرتبه می‌رسد بدین تقریب مرتبهٔ اول (الف) مرتبهٔ دوم (ب) صادر از (الف) . مرتبهٔ سوم (ج) صادر از (الف ـ ب) و (د) صادر از (ب) به‌تنهائی . مرتبهٔ چهارم (ه) صادر از (الف ـ ج) و (ز) صادر از (الف ، ب ، ج) و (حاء) از (الف ، د) و (طاء) از (الف ، ب ، د) و (یاء) از (ب ، ج)

و (کاف) از (ب،د) و (ل) از (ج) و میم از (د) و (ن) از (ج،د) و (س) از (ا ـ ج،د) و (ع از (ب،ج،د) و (ف) از ا ـ (ب،ج،د) و بهمین اعتبارات در مراتب مختلف متکثر می‌شود تا به بینهایت می‌رسد. وبه تعبیر دیگر حکما گویند: صادر اول بعد ازصدورازمبدأ اول چهاراعتبار دارد یکی وجودش که آنرا ازمبدأ اول دارد ودوم ماهیتش که آنرا بذات خود دارد وسوم علم او بمبدأ اول که آنرا ازجنبهٔ استنادش بمبدأ اول دارد و چهارم علمش بذات خویش و بدین چهاراعتبار صورت یک فلک وماده آن ونفس و عقل آن پدید می‌آید. و اعتبارات صادر اول‌را برسبیل مثال ذکر کرده‌اند تا بقیاس بدان بتوان فهمید که بدینطریق اعتبارات غیر متناهی متصوراست وکثرات بی نهایت بواسطهٔ آنها از مبدأ اول صادر می‌شود وباقاعده (از واحد حقیقی از یک جهت جز یک امر صادر نمی‌شود) منافاتی ندارد. و تنها به ذکر چگونگی صدور افلاک تسعه و عقول عشره اکتفا نموده‌اند و مدعی نیستند که از چگونگی صدور تمام موجودات متکثر نامتناهی آگاهی دارند. اما محققان صوفیه قائل بجواز اعتبارات متعدد د مبدأ اول هستند با این بیان که اعتبارات متکثر ازیکدیگر منتزع وناشی می‌شوند وهمه آنها ازیک اعتبار که همان صادر اول باشد ناشی می‌باشند و بوسیله این اعتبارات امور وجودی خارجی دریکمرتبه صادرمی‌شود. این امور وجودی بطورکلی دودسته‌اند یک دسته آنانکه جز یک جهت امکانی که همان ممکن و مخلوق بودن آنها است جهت امکانی دیگر درآنها نیست وبرای قبول وجود احتیاج بهیچ شرط واعتباری جز استناد به حق تعالی ندارند. این مرتبه اول ایجاداست که بهقلم اعلی وملائکه مهیمین وارواح اولیاء کاملین اختصاص دارد. ودستهٔ دیگر آن موجوداتی هستند که درقبول وجود تنها امکان ذاتی آنها ووجود محض باریتعالی در وجود یافتن آنان کافی نیست وموجود شدن آنها علاوه برآن به یک امر وجودی دیگر غیر از وجود محض حق تعالی نیازدارد. و این امر وجودی یا وجود واحد است مانند قلم برای وجود یافتن لوح یا بیش از یک وجود است برای سایر موجودات بنابراین صادراول به‌عقیده حکما همان عقل یاصادراول است که هیچ موجود

دیگری درمرتبهٔ آن وجود ندارد ولی برمذهب صوفیه صادر اول یک نسبت اعتباری عقلی است که بردیگر اعتبارات سبقت دارد ودرهمین مرتبه موجودات متعددی وجود دارند (همان قلم اعلی وملائکه مهیّمین وغیره) . و از طرف دیگرچون بعقیده صوفیه وجودی مغایر با وجود حق‌تعالی تحقق ندارد بنابراین صادراول همان وجود عام منبسط است نه حقیقت وجود محض وبزبان دیگرصادراول درنظرصوفیه همان نسبت و اعتبار انبساط و عمومیت وجود حق است تا بدین وسیله صور اعیان ثابته‌ای که قبول وجود می‌کنند متصور ومفروض‌شوند . آنگاه که اعیان ثابته متحقق‌شدند وجودبرآنها منبسط می‌شود چه اگر وجود منبسط شامل‌آنها نشود موجودی عینی تحقق‌نمی‌یابد ودرهمان‌عالم باقی خواهند ماند . وخلاصه‌آنکه بوسیله همین نسبت انبساطی است که نسبت اسماء ذاتی الهی تحقق می‌یابد و این همان اعتبار اول است‌که درمراتب بعدی اعتبارات دیگر برآن مترتب می‌شوند وموجودات عینی پدید می‌آیند .

در پایان تحلیل اختصاری کتاب اشاره بدین نکته بی‌مناسبت نیست که در کتاب حاضرجای جای به پاره‌ای ازمسائل مورد اختلاف میان مشائیان و اشراقیان درمباحث کتاب اشارت رفته است که چند مورد از آنرا دراینجا به اختصار یاد می‌کنیم :

اول ـ دربارهٔ حقیقت واجب تعالی اختلاف است : مشائیان گویند : واجب تعالی ماهیت ندارد ولی اشراقیان ومتکلمان گویند : حق تعالی دارای ماهیت است .

دوم : مورد دوم شبههٔ معروف ابن کمونه است که این شبهه بر مذهب مشائی وارداست ورفع ودفع آن مشکل درصورتی که شبهه مذکور برمکتب اشراقی اصلا وارد نیست .

سوم : درچگونگی اتحاد علم وعالم ومعلوم نیز اختلاف نظر اصولی وجود دارد. برای تفصیل مطالب مذکور به‌صفحات ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶ کتاب مراجعه‌شود.

شرح حال مترجم وشارح

در آغاز مقدمه یادآور شدیم که شرح وترجمه کتاب الدّرة الفاخره (کتاب حاضر) بقلم عمادالملک است ولی بواقع وی بیانات استاد خود یعنی فیلسوف متأخر حوزه علمیه قم مرحوم میرزا علی اکبر یزدی معروف به حکیم را تحریر کرده است . درخصوص شرح حال میرزا عمادالملک چون درمقدمه ترجمهٔ فارسی کتاب المشاعر وی که توسط انجمن ایران و فرانسه بطبع رسیده آمده است طالبان را بدانجا ارجاع می‌دهیم . اما در باب ترجمه حال فیلسوف میرزا علی‌اکبر حکیم یزدی متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق ومستندی در اختیار ندارد جز آنچه مؤلف کتاب آئینه دانشوران سید علیرضا ریحان به این شرح آورده است. ابومحمود میرزا علی اکبر بن ابی الحسن یزدی یکی ازمتألهین و حکمای عالی‌قدراست که درروزگارمرحوم آیت الله حائری درحوزه قم بتدریس معقول می‌پرداخته وبسیاری ازفضلا و دانشمندان از مجلس درس حضرتش استفاده کرده‌اند . وقتی شاهزاده بدیع‌الملک میرزا ملقب بعمادالدوله ابن‌عمادالدوله ابن محمد بن فتحعلی‌شاه قاجارحکمران یزد بوده ازآنجناب خواهش کرده که رساله‌ای بفارسی مشتمل برمسائل مهمه حکمت الهی بنویسند وایشان نیزاجابت کرده بطور موجزخلاصه مسائل‌را بپارسی روشن نگاشته‌اند وقسمتی ازاین نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی که ازطلاب مدرسه رضویه قم بودند بسال ۱۳۵۳ بخواهش من بنده از روی نسخه‌ای‌که نزدآقای میرزا علی ناسوتی یزدی خواهرزاده حکیم‌نامبرده بود نوشته‌است ونام‌آن تألیف رساله عمادیه است . پس از بسمله می‌گوید : حمد خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش ظهور .

(از کتاب آئینه دانشوران یا دانشمندان گمنام تألیف سید علیرضا ریحان یزدی ص ۲۶۰-۲۶۱) .

قدر مسلم آنست که وی از بزرگترین اساتید فلسفهٔ اسلامی در قرن اخیر در حوزهٔ علمیه قم بوده است و بنابر آثاری که بواسطه از وی باقی‌مانده و مورد مطالعهٔ نگارنده بوده است . وی از مبرّزترین مدرسین قرن اخیر برای فلسفهٔ صدرالمتألهین بوده‌است . شرح و ترجمهٔ کتاب « المشاعر » ملاصدرا که بقلم عمادالملک شارح همین کتاب الدرة الفاخره است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح وطبع شده است . در واقع قلمی شده بیانات و تقریرات درس میرزا علی اکبر حکیم بوده است . وازآن شرح المشاعر تضلّع و تبحر استاد در مشرب فلسفی ملاصدرا بخوبی استنباط و درك می‌شود . ولی با مطالعه شرح « الدرة الفاخره » کتاب موجود جامعیّت استاد یاد شده در شعب مختلفه علوم عقلی یعنی کلام وفلسفه وتصوف روشن می‌شود . اخیراً نسخه‌ای خطی از رسالهٔ بنام « حکمت عمادیه » در کتابخانه خصوصی دوست دانشمندم آیة الله سید مهدی لاجوردی مورد ملاحظه قرارگرفت که ازمترجم همین کتاب یعنی عمادالملك است . و آن‌هم ظاهراً تحریر تقریرات استادش یعنی میرزا علی اکبر یزدی حکیم‌است. نکته قابل ذکراینکه رساله مزبور شرحی ملخص ازحکمت اشراق است که با بیان وقلمی ساده نگارش یافته است . این موضوع نمایانگر اینست که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبحّر داشته‌است . باتمام‌این‌احوال وبا اینکه پاره‌ای ازشاگردان درس‌فلسفی ایشان بحمدالله‌تاکنون‌حیات‌دارند، بر اثربی کفایتی بازماندگان‌وی وبی‌التفاتی شاگردانش اطلاعات دقیق از احوال و افکار وی درجائی بچاپ نرسیده است ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت در حوزه‌های علمی بوده‌اند بهترین اثر آن استاد وگویاترین یادگار علمی ایشان بشمارند . از جمله آنان مرحوم مرحوم حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بزرگترین فیلسوف معاصر که چند سال قبل

رحلت فرمودند و مرحوم شاه آبادی فیلسوف بزرگ متأخّر که از تعریف و ترجمه بی‌نیازند . بعضی دیگر ازشاگردان وی آقایان فرید گلپایگانی واستاد ابوالحسن شعرانی وآقا میرسید علی برقعی وآقا سیدعلی‌اکبر برقعی وجزآنان بوده‌است . امیداست توفیق دست دهد تا درصورت بدست‌آوردن اطلاعات جدیدآنرا طبع و منتشر سازیم. رجوع شود به‌کتاب گنجینه‌ٔ دانشمندان ج ٤ ص ٣٩٠،٣٨٦،٤٩٢ و ٥٢٢ .